# Maurizio Ferraris

# Movilización total

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Maurizio Ferraris

# Movilización total

traducción de

Miguel Alonso Ortega

**Herder**

*Título original:* Mobilitazione totale
*Traducción:* Miguel Alonso Ortega
*Diseño de la cubierta:* Gabriel Nunes
*Edición digital:* José Toribio Barba

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3925-4
1.ª edición digital: 2017



**Herder**

**www.herdereditorial.com**

ÍNDICE

## LA LLAMADA
## «¿Dónde estás? ¡Preséntate! ¡Actúa!»

Es la noche del sábado, tradicionalmente consagrada al descanso. Me despierto. Me intereso por saber la hora y, obviamente, miro el teléfono, el cual me dice que son las tres. Pero, al mismo tiempo, observo que me ha llegado un correo. No resisto a la curiosidad, o mejor a la ansiedad (el correo tiene que ver con un asunto de trabajo), y ya no hay vuelta atrás: lo leo y respondo. Estoy trabajando —o quizás sea más exacto decir que estoy ejecutando una orden— en la noche del sábado, dondequiera que esté.

La llamada (vibración del móvil, molesto tintineo, o incluso, como en mi caso, tan solo la notificación de un correo) es una llamada a las armas en el corazón de la noche y en plena vida civil, igual que en la movilización total de la que hablaba Ernst Jünger en los años treinta.[1] Pero, aparentemente, no hay guerras en curso, al menos en las latitudes desde las que combato mi solitaria batalla armado con el móvil. Y sospecho que no soy el único en estas condiciones. Llega un mensaje y nos moviliza. Nos moviliza sobre todo en la medida en que, al encontrarse en un soporte móvil, es un *Diktat* que nos alcanza en cualquier parte del mismo modo que puede movilizar a otros miles de millones de personas.

De hecho, actualmente, el número de abonados a los dispositivos móviles supera al de la población mundial. ¿Quién lo habría imaginado hace solo veinte años? A día de hoy, tres mil millones y medio de usuarios de la red, esto es la mitad de la población mundial, escribe (y, lo que es más grave, recibe) sesenta y cuatro mil millones de correos electrónicos, lanza veintidós millones de *tweets* y publica un millón de entradas. ¿Qué se preguntan? ¿Qué se dicen? Obviamente muchas cosas, en gran medida algo como «¡Soy yo, existo, estoy aquí!». Pero esta —por decirlo de modo burocrático— autocertificación de existen-

cia en vida parece ser ya la respuesta a una pregunta fundamental: «¿Dónde estás? ¡Preséntate! ¡Actúa!». Esto es, a la llamada que me moviliza de noche y que proviene, antes que de un usuario humano cualquiera, de aquello que analizaré bajo el nombre, amenazante pero creo que apropiado, de «aparato» *[apparato]*.[2]

No es difícil percibir en las ARMI[3] (propongo este acrónimo como nombre genérico de los terminales de la movilización: Aparatos *[apparecchi]* de Registro y Movilización de la Intencionalidad) el tono entre indiscreto y autoritario de la pregunta fundamental que dirigimos cada vez que llamamos a alguien al móvil. «¿Dónde estás?» es un apóstrofe que se arroga la autoridad de saber dónde estamos, como si preludiara una infracción del *habeas corpus*, y a la vez posee el tono que no admite réplica del «¿Dónde está tu hermano?» con el que Dios se dirige a Caín.[4]

Es el tono de fondo, el bajo continuo que, más allá de cualquier contenido de la comunicación, confiere un estilo militar a la llamada. Al responder soy yo mismo (o al menos creo serlo, y con esto basta), sigo el mandamiento de una religión de la cual soy, al fin y al cabo, un creyente, en una situación que dista mucho de la que está vigente en una cadena de montaje. Como es obvio, alguien podría objetarme que la alienación es precisamente esto: creer perseguir algo nuestro mientras nos perdemos en intereses y acciones programados por otros. A lo que yo, de manera no menos obvia, podría rebatir que, por lo que ambos sabemos, él podría ser un zombi programado para publicar compulsivamente mensajes de crítica de la ideología en las redes sociales. Una retorsión inevitable y no demasiado aguda del argumento, pero verdadera: incluso el más implacable crítico del sistema, el bloguero más irritable y huraño, el intelectual más disidente, aceptaría, en su disidencia, el sistema que critica a través de petulantes entradas y *tweets*.

Lo más inquietante es el imperio militar que ejerce la llamada. El aparato *[apparecchio]* que funciona como terminal del aparato *[apparato]* parece ordenar algo, al contrario de lo que habría hecho un medio del siglo pasado, como una radio o un televisor, dedicados al entretenimiento, a la información y, claro está, a la persuasión. Actividades que antiguamente habrían sido censuradísimas por la crítica de la cultura, y a menudo con excelentes motivos, pero, en definitiva, bondadosas y, al fin y al cabo, pacíficas con respecto a la llamada. Habría podido limitarme, sin duda, a mirar la hora y beber un vaso de agua, dejando la respuesta para la mañana siguiente. En efecto, así sucede muchas veces. Pero el mismo hecho de que, en ocasiones, pueda llegar a darse una reacción compulsiva de este tipo, que transforma los dispositivos móviles en aparatos de movilización, nos lleva a cuestiones que nada tienen que ver con las peculiaridades propias de los viejos y los nuevos medios. Más bien, los nuevos medios revelan algo muy antiguo, que forma parte de la esencia misma de nuestra forma de ser humanos, así como de nuestra forma de ser sociales.

Es un error ver en la técnica algo moderno y, sobre todo, algo consciente. La técnica, al igual que el mito, es una revelación en la que porciones de un inconsciente colectivo no programado por nadie emergen de forma progresiva. Los románticos, hace dos siglos, auspiciaban el advenimiento de una nueva mitología: hela aquí, en internet. Y es verosímil que, debido a la velocidad de las innovaciones tecnológicas, en los años venideros emerjan otros muchos fragmentos de esta mitología, novísima en sus aparatos *[apparecchi]* pero, como veremos, antiquísima en el aparato *[apparato]* que los gobierna. El tema de este libro es precisamente lo arcaico y, en buena medida, lo inconsciente.[5] Más precisamente, la pregunta a la que quisiera intentar dar una respuesta es una familiar lejana de los grandes interrogantes kantianos (qué puedo saber, hacer, esperar): *¿quién me manda hacerlo?* ¿Cuál es la fuerza que me mueve con la perentoriedad de un imperativo categórico?[6] No se trata, entiendo, de un im-

perativo psicológico y puramente individual, que se pueda resolver mediante una terapia o una toma de conciencia. La toma de conciencia se tiene que dar, pero tiene que ver con la naturaleza del aparato *[apparato]* (distinto del *apparecchio*, ya se trate de un ordenador, un *smartphone* o una tableta, pero impensable sin él) que ha producido esta militarización de la vida civil.

Una aclaración antes de seguir adelante. Al contrario que en mis trabajos precedentes, en este libro no describiré una ontología social, sino una antropología de nuestro ser en el mundo. En pocas palabras: qué es el hombre en un momento en el que la estructura fundamental de la realidad social parece ofrecida, de manera creciente, por internet. Esta antropología reconecta de manera ideal con los numerosísimos tratados que, durante el siglo pasado, afrontaron el tema de la incidencia de la técnica sobre la naturaleza humana.[7] Con respecto a dichos estudios tan solo poseo la inmerecida ventaja de ocuparme de una tecnología mucho más cercana al mundo social de lo que sucedía con anterioridad. Esto pone de manifiesto, aún más si cabe, que no existe un grado cero de la naturaleza humana (consideración que, por otro lado, podría hacerse extensible a distintas formas de vida animal), y cómo esta está constitutivamente determinada (hasta el más alto nivel, el de la motivación) por elementos que en un sentido amplio pueden ser definidos como «culturales».

Reconocer estas formas de motivación (esto es, responder al interrogante «¿Quién me manda hacerlo?») es el objetivo fundamental de las páginas que siguen, y para tal fin he tenido que introducir cierto número de términos técnicos, nuevos, seminuevos o viejos, incluso cuando los empleo en un sentido algo diferente del habitual. Son, por así decirlo, una versión actualizada de los «existenciales» heideggerianos. Me excuso por anticipado por el abuso de expresiones idiomáticas; no me ha sido posible hacerlo de otro modo (pero aún podría haberlo empeorado poniéndolo en mayúsculas: tal vez habría quedado más

claro, pero resultaría insoportable). Para hacer todo, si no más leve, al menos más claro, he añadido al final del volumen un glosario con las palabras clave que podrá usarse como sinopsis de las tesis fundamentales que defiendo en este libro.

## ¿Cómo y por qué nos moviliza la llamada?

La llamada es, antes que nada, una responsabilización: respondo porque me siento apostrofado, yo, precisamente yo. La responsabilidad de la que me siento investido tiene un inconfundible carácter de «primera persona»: el mensaje está dirigido a mí, y yo siento la necesidad de responder con la misma (aparente) naturalidad con la que el filósofo estadounidense John Searle, en la anécdota referida al principio de *La construcción de la realidad social*, siente la necesidad de entrar en un bar de París y pedir una cerveza.[8]

Hay, no obstante, una importante diferencia. Mi interrogante no se dirige, como en el libro de Searle, al reconocimiento de la «inmensa ontología invisible» de normas y contratos compartidos por la intencionalidad colectiva que hace posible la ejecución de una petición tan simple, sino que más bien trata de sacar a la luz al aparato *[apparato]* que se esconde detrás de la movilización y que me lleva a sentirme responsable o, cuando no, francamente culpable. Un enigma que, ha de admitirse, es aún más complicado que reconocer las motivaciones que puedan inducir a un estadounidense en París a entrar en un bar y pedir una cerveza. ¿Cómo escribía otro estadounidense en París, Fitzgerald? «Primero, te tomas una bebida. Segundo, la bebida se toma una bebida. Tercero, la bebida te toma a ti»: hablando claro, únicamente a la tercera cerveza dejo de ser yo quien decide. En el caso de la llamada, la situación es más apremiante e imperiosa: «Primero, la llamada te toma a ti. Segundo, la llamada te toma a ti. Tercero, la llamada te toma a ti».

Para resolver el enigma intentamos, antes que nada, definir el ambiente en el que tiene lugar la llamada: las ARMI, esto es, el aparato *[apparecchio]* que transmite la llamada; los movilizados, es decir, una parte considerable de los sesenta y cuatro mil millones de destinatarios y remitentes de los correos que se envían

cada día; la militarización, a saber, el contexto despojado de las distinciones, propias de la vida civil, entre público y privado, así como entre trabajo y descanso.

*El* apparecchio*: las* ARMI

*El absoluto*. ¿Qué hace de la llamada de móvil algo mucho más poderoso que la atracción por la cerveza de Searle? En pocas palabras, si la cerveza tiene que ver con el espíritu, aunque sea de lúpulo, la llamada comunica con el absoluto. Por primera vez en la historia del mundo, el absoluto está en nuestros bolsillos. El aparato *[apparato]*, cuya manifestación más evidente es internet, es un imperio sobre el que nunca se pone el sol,[9] y el hecho de tener un *smartphone* en el bolsillo significa tener el mundo en la mano, pero también, y de manera automática, estar en manos del mundo: en cualquier momento podrá llegar una solicitud, en cualquier momento seremos responsables. También se podría establecer, por contrato, que se trabaja una hora a la semana; pero, en cualquier caso, se pondría en práctica el principio por el cual se trabaja durante todas las horas del día (y, nótese bien, los desempleados trabajan más que los demás: tendremos ocasión de volver a este estado de cosas con amplitud). Dentro de poco será posible incluso hacer llamadas desde los aviones (por el momento solo en Estados Unidos), lo que aumentará el riesgo de colisión. Al igual que en el lema de la artillería británica, *ubique quo fas et gloria ducunt*, lo justo y la gloria conducen a cualquier parte, nos vemos bombardeados por misiles y misivas que, por lo general, llevan implícita una respuesta, con un crecimiento indefinido de la responsabilidad laboral y de la responsabilidad en general. Y así hasta llegar a la hipérbole de telefonear a 11 000 metros mientras se atraviesan los husos horarios, a la carrera, a 900 kilómetros por hora.

*El móvil moviliza*. He aquí lo que ha cambiado desde los tiempos (hace exactamente veinte años) de la cerveza de Searle. Quien todavía esté en condiciones de hacerlo, que regrese a la época, lejana conceptualmente y cercana cronológicamente, en

la que los teléfonos eran aparatos *[apparati] fijos* y capaces tan solo de *comunicar*, sin ningún aspecto vinculado al registro. En esa época, todo aquel que no se encontrara en las cercanías de un teléfono fijo bajo su competencia (el teléfono de casa o de la oficina) estaba virtualmente eximido de cualquier responsabilidad. El teléfono sonaba, pero si se tenía un motivo válido para no estar en casa o en la oficina, en modo alguno se le podía imputar a uno el hecho de que era ilocalizable (según se decía). Añádase que el fijo no solo estaba localizado, sino que, en teoría, era amnésico (antes de la invención de los contestadores automáticos y de los aparatos *[apparati]* secundarios de memorización de las llamadas), por lo que no quedaba rastro de las llamadas incluso cuando se regresaba a las cercanías del aparato *[apparecchio]*. Así pues, también en este caso, ninguna responsabilidad sino la vida civil, el *habeas corpus* en definitiva.

El único teléfono móvil (aunque desmemoriado) fue durante muchos años el teléfono rojo concebido en 1963. Encerrado en una cajita, seguía como una sombra o un espectro al presidente de Estados Unidos y podía ser utilizado para comunicar directamente con el presidente de la Unión Soviética en caso de amenaza de guerra nuclear. En retrospectiva, la referencia a la esfera militar aparece como profética. Las ARMI contemporáneas son dispositivos móviles y movilizadores que obtienen todo su poder del hecho de que están siempre con nosotros y siempre dotados de memoria. Esto significa que, a diferencia de lo que sucedía con el fijo, somos responsables ante los mensajes que nos puedan alcanzar, en cualquier lugar y en cualquier momento. Incluso si nos halláramos en una zona sin cobertura o nuestras ARMI estuvieran descargadas por alguna razón, la memoria, al reactivarse, nos situaría en poquísimo tiempo delante de nuestras responsabilidades, es decir, de los mensajes que nos han alcanzado durante el periodo de desconexión.

*Guerra total.* Si el teléfono rojo estaba pensado para prevenir la guerra mundial, el móvil ha desencade-nado algo que nos re-

cuerda a la guerra total. «¿Queréis una guerra total, más total de lo que nunca podríais imaginar?», preguntaba Goebbels en 1943. Por mucho que el auditorio respondiera que sí con la peor voluntad del mundo, estaba desprovisto de las ARMI, las cuales condensan tres funciones —la movilidad, el archivo y la comunicación— que, en tiempos, eran mutuamente exclusivas. En el sentido de que podías decidir irte de viaje, pero esto conllevaba (en una época anterior al móvil y al correo electrónico) la renuncia a cualquier comunicación, e incluso el archivo, en el mejor de los casos, era un equipaje demasiado pesado que contenía un fragmento irrisorio de la información contenida en una memoria USB. O bien se podía estar en el archivo, esto es, en el estudio, con (casi) todos los documentos necesarios y con el teléfono; pero a menudo faltaba algo, y era obligado migrar a la biblioteca, donde se tenía que renunciar a la comunicación (al no haber correos electrónicos ni móviles). En ambos casos, la movilidad resultaba imposible. Ahora todo está en las ARMI, convertidas en el contenedor total de los documentos, de su adquisición, de su conservación y de su transmisión, el guardián y garante de nuestra vida social. Lo cual, obviamente, significa que, si perdemos las ARMI, todo está perdido.

Sin duda, hay cierta ironía en el hecho de que este sueño o pesadilla de otro siglo, conectado con las tempestades de acero y el militarismo —y que, por tanto, parecía definitivamente acabado en 1945 tras la catástrofe de Alemania—, haya encontrado su realización en un contexto completamente distinto, de plástico y ligereza, fuera de cualquier ostentada marcialidad. Un contexto que no atañe a todo el mundo, pero que, en cualquier caso, afecta a una parte significativa de los siete mil millones de personas que habitan el planeta, bastante más de lo que haya podido suceder con ningún otro evento histórico o social: más que el monoteísmo, más que el capitalismo, más que el comunismo.

*Los actores: los movilizados*

*Acción*. Normalmente, la llamada no se limita a demandar una respuesta: exige una acción. En un momento en el que la mayor parte de los trabajos se realizan por medio de las ARMI, el acceso a ellas equivale al acceso al trabajo: piénsese en la cantidad de prestaciones efectuadas con las ARMI fuera del horario normal de servicio. En rigor, este trabajo no está retribuido, y a menudo ni siquiera se contabiliza como trabajo, lo que supone (es fácil de entender) una nueva frontera de la explotación que comienza en el momento en el que, tal y como ocurría en muchas empresas, se obliga a los empleados a estar siempre provistos de un *smartphone* (escribo «ocurría» no porque hoy ya no suceda, sino simplemente porque parece inconcebible la idea de un empleado, o mejor de un individuo en general, desprovisto de las ARMI).

Los movilizados aceptan ser llamados a la acción en cualquier momento y soportan una objetiva disminución de la libertad, que no se ve correspondida por ningún tipo de ventaja económica, y que, es más, la mayoría de las veces se transforma en trabajo gratuito, sin ninguna protección sindical. Y no hay nada de sorprendente (tal vez solo una ironía amarga) si el trabajo consiste en publicar críticas al capital concebido como en los tiempos de los campos y los talleres en las redes sociales, y lo que se dirime mediante el *post* (para el crítico inflexible del mismo modo que para cualquier otro movilizado) es la visibilidad. Resulta evidente que, por muy legítimo que sea, leer todo esto en términos de «servidumbre voluntaria»[10] puede traducir en términos morales lo que, por el contrario, tiene una dimensión estructural.[11] Los componentes son mucho más amplios y variados.

*Responsabilidad*. El mensaje está destinado a ti, precisamente a ti; te alcanza. Quien lo ha mandado sabe que lo has leído. La orden se presenta como un mandato individual, de manera bien distinta a lo que ocurría con los viejos medios. Lo que se transmite con la llamada no es una simple información, como

las que eran (y aún hoy lo son, de manera residual) transmitidas por los medios del siglo pasado. Desde este punto de vista, nuestra situación ha cambiado mucho con respecto a la época de la radio y la televisión. Entonces nos quejábamos (y son quejas que, ahora, nos parecen verdaderamente exageradas) de que estábamos sumergidos en un flujo de información superabundante e imposible de gestionar. Pues bien, ¿dónde está el problema? No tenerlo en cuenta habría sido suficiente. Pero es mucho más difícil hacer frente al alud de solicitudes, peticiones, preguntas impacientes dirigidas por la armada móvil que nos rodea.

Hoy estamos plenamente resignados al hecho de que, cuando llamamos a un fijo, por lo general un número de teléfono gratuito, ignoramos por completo quién será el destinatario, el cual puede colgar el teléfono cuando quiera, no hacer o decir absolutamente nada de aquello que le pedimos y encontrarse en cualquier parte (en particular en los países de habla inglesa, donde un *call center* de Londres te puede poner en contacto con un empleado en Bombay). Al frente de la irresponsabilidad de la llamada que se produce desde un fijo o que se hace a un fijo, llamada anónima y colectiva, la llamada de las ARMI se dirige precisamente a nosotros e introduce una hiperresponsabilidad a la que, en gran parte, aún no hemos tomado las medidas, ni analizado su carácter. Cabe preguntarse si no debería ser reconsiderada la idea de que la fuente originaria de la responsabilidad moral consiste en encontrarse ante el rostro de otro ser humano. En la actualidad, el extremo más afilado de la responsabilidad se esconde justo en la «llamada sin respuesta», en el correo pendiente, en el SMS por contestar aparcado en nuestro móvil. Tanto es así que, préstese atención, de vez en cuando nos encontramos con mensajes «generados automáticamente» que se toman la molestia de precisarnos que «no exige respuesta», como para aliviarnos, caritativamente, del peso de la responsabilidad.

*Subordinación*. No estamos sometidos a un flujo de información (que era posible seguir incluso con una atención distraída), sino a un bombardeo de llamadas, vinculantes —al estar escritas— e individualizantes, esto es, dirigidas solo a nosotros, que nos empujan a la acción (como poco, a la reacción: el mensaje exige respuesta y, al hacerlo, genera responsabilidad). Esto suscita un constante sentido de inadaptación y frustración, es decir, lo diametralmente opuesto a la condición de plenitud y realización que acompaña a la culminación de un proyecto o un objeto. Nos sentimos permanentemente en culpa y, a largo plazo, esta situación se vuelve estructural.

Es, sobre todo, un mandato con un valor social. En cualquier momento podemos ser llamados a responder, con plena conciencia de que, de lo contrario, seremos excluidos de la ecuación y el balón pasará a otro. Esto es reconocible intuitivamente ya por el hecho de que, hoy, solo los más poderosos o los marginados pueden permitirse no tener ARMI. Todos los demás —comenzando por los desempleados, que no lo son en modo alguno si disponen de ARMI— entran en el mercado con esta disponibilidad incondicionada, llegando incluso a dar sus coordenadas («dirección, correo electrónico, número de teléfono, ¡todo!»), con una alienación voluntaria no menos significativa que las infracciones de la privacidad que se corresponden en todo punto con el fetichismo de la mercancía analizado por Marx, solo que ahora no concierne al trabajo secretamente incorporado por las cosas, sino a la información sobre las personas. La cuestión es crucial: quejarse por la falta de privacidad es sacrosanto, pero a la vez es necesario saber que la grandísima mayoría de la población mundial carece totalmente de discreción hacia sí misma y publica, enajenándolos a propietarios desconocidos, sus fotos (y las de otros) en traje de baño, las fiestas, la marca de cerveza preferida, el plato del día, las simpatías y antipatías.

*Conflicto*. Los movilizados no son una masa amorfa y mansa.

Gran parte de lo que circula por las redes sociales es un himno a la disidencia, a la lucha, al conflicto, al antagonismo. Pocos se declaran satisfechos con su condición y, sobre todo, poquísimos se declaran satisfechos de tener que someterse al despotismo de la llamada. Y, sin embargo, todos publican, llaman, comentan, y los comentarios en raras ocasiones son elogios de internet, de la conexión, de tabletas y ordenadores, sino que, por lo general, son una crítica implacable de la llamada y de sus efectos perversos y alienantes. Decir que se trata de simple narcisismo significa malinterpretar la naturaleza de lo que ocurre, porque la exhibición de sí mismo es una parte mínima de lo que sucede. Por lo general se responde y ya está. Y a menudo la interacción se transforma en un conflicto entre los movilizados.

Esta conflictividad es también una estructura política cuyas categorías fundamentales son, reflejando literalmente la teoría de Schmitt, las de amigo y enemigo. Ambas se manifiestan a través de una declaración pública de amistad o enemistad, y Facebook prevé la primera, implicando de manera necesaria la segunda. Hay una tercera condición ni siquiera prevista por Schmitt: aislar o bloquear a un usuario, eliminándolo del espacio público; una solución final que, por fortuna, se limita a la esfera social.

La estructura mínima de esta situación no precisa siquiera las redes sociales, basta con una experiencia banal, la de los correos circulares con múltiples destinatarios: es suficiente con que uno de los destinatarios decida provocar una riña para desencadenar una guerra de todos contra todos, que por lo general solo termina por agotamiento de los competidores. Por no hablar de lo que sucede cuando uno manda a todos los destinatarios un correo dirigido solo a uno de ellos por error: difícilmente se podría señalar mejor la diferencia entre conversar entre dos y dirigirse a todos.

Las palabras vuelan, los escritos permanecen, no se eliminan, no se puede fingir (como sucedía en el mundo anterior a inter-

net, por medio de una estratagema que a menudo tenía éxito y restablecía la paz) no haberlo leído, no haberlo oído o haberlo olvidado. Además, lo escrito —cualquier escrito, como nos enseña *La carta robada* de Poe— tiene la característica de poder salir a la luz, al contrario de lo que sucede con las conversaciones privadas, o con los pensamientos que nos pasan por la mente y que tal vez nosotros mismos olvidamos. Sin embargo, si estos escritos llegan a todas partes, como en internet, se multiplica el fenómeno por el cual las interlocuciones semiprivadas (y, en algún caso, como, por ejemplo, en los *blogs*, los soliloquios) se convierten en relaciones públicas, es más, políticas, aunque de manera singular: son profundamente políticas por sus efectos precisamente porque son profundamente privadas por su contenido.

*Si vis pacem, para bellum* es en verdad el más hipócrita de los adagios; la verdad es que, si posees las ARMI, las usarás para pegar. De ahí el tono agresivo característico de la tipología del «bloguero nervioso», un usuario que no se siente suficientemente reconocido. Y precisamente al igual que en la lucha hegeliana por el reconocimiento, el bloguero nervioso arriesga algo: no la vida, pero muy a menudo sí la cara. Esto lo muestran los recurrentes casos de tuiteros y *posteadores*, los cuales, en un momento de distracción, debilidad o exasperación, o tal vez por un cálculo muy meditado pero equivocado, se dejan llevar por afirmaciones de las que puede que tengan que excusarse eternamente. Es probable que hubiera más tolerancia en la corte de Versalles o de Constantinopla. Una cosa es segura: la hipótesis de la «modernidad líquida»,[12] según la cual la sociedad contemporánea estaría caracterizada por una gran inestabilidad, movilidad e inseguridad, pero también tolerancia, se ve impugnada por la enorme responsabilización que acarrea el crecimiento de la llamada. Nunca hemos tenido una sociedad más inflexible, y sobre todo menos capaz de olvido y perdón.

*Reconocimiento*. Hechas estas aclaraciones, es verdad que, por

mucho que la llamada y la movilización que conlleva puedan tener implicaciones económicas o laborales, estas se ejercen en muchos casos en la esfera que —en un sentido amplio— podría definirse como ámbito de autovalorización. Lo que exigen los trabajadores gratuitos, con su presencia en internet, es el reconocimiento.[13] No se podría explicar de otro modo que se publiquen datos sensibles (o, en cualquier caso, muy privados) en las redes sociales, o la aspereza de los conflictos que se desencadenan —que pertenecen a la esfera del duelo entre señorío y servidumbre en Hegel— o la satisfacción que se deriva de la acumulación de contactos y de seguidores. Un trabajo enorme no retribuido, en gran parte, y únicamente movido por la ambición. Pero, sobre todo, una guerra, por fortuna combatida con el bolígrafo y no con la espada.[14]

*El contexto: la militarización*

*Militar y civil*. Pero, ¿qué hace que un móvil triunfe allí donde Goebbels había fracasado, y sin el sustento de una fuerza política y militar; al contrario, con el pleno consenso de los usuarios? Esta condición es exclusiva de nuestra época, pero a la vez ilustra la raíz profunda de la sociedad. No es accidental que el desarrollo del ordenador haya recibido un impulso decisivo en la Segunda Guerra Mundial. Por lo demás, todas las tecnologías reciben fuertes ayudas de las aplicaciones militares, cuando no nacen directamente con un destino bélico. Esto debería hacer reflexionar a aquellos que insisten en dar prioridad al nexo entre técnica y economía. Los v2 son los antepasados de las misiones Apollo, y no al contrario. Asimismo, nadie pensaba en una explotación económica de la energía nuclear cuando fue concebida la bomba atómica: el arma, muy costosa, había sido proyectada para fines exclusivamente militares. Después se pasa a los usos civiles, pero las ARMI conllevan, si no la guerra, ciertamente sí la militarización.

*Técnica y militarización*. Es así como se militariza la vida civil. Hace veinte años se anunciaba la paz perpetua: todos a casa,

las oficinas y las fábricas abandonadas, al igual que los conflictos que naturalmente traen consigo. Todos dedicados a un teletrabajo gratificante acompañados por el calor de la familia. No ha sido así. Las oficinas continúan existiendo, quizá incluso más precarias y móviles (también pueden serlo la mesita de un bar o una habitación de hotel), si acaso son las casas las que escasean. En cuanto a las familias, parecen un sueño comunitario de otros tiempos, por el que, por otra parte, no se siente mucha nostalgia, al menos si damos crédito a las estadísticas según las cuales la mayor parte de los actos de violencia tienen lugar en el seno de la familia.

La posmodernidad se ha librado del padre, y no seremos nosotros quienes lo echemos en falta; sin embargo, lo ha sustituido por un cabo de guardia. Internet no solo reduce los puestos de trabajo, sino que se sirve de trabajo mal pagado o incluso no pagado.[15] Se cumple más un deber que un trabajo. De hecho, se dice, hablando de internet, que la mercancía a la venta somos nosotros mismos. No es exactamente así: somos nosotros en tanto que sujetos voluntarios de un mandato, somos nosotros quienes obedecemos voluntariamente, del mismo modo que en el fetichismo de la mercancía, excepto porque aquí ni siquiera hay necesidad de mercancías, es suficiente con un mandato que nos llega de las ARMI.

La moraleja es simple. Para realizar la movilización total no es necesario (aunque es técnicamente posible) disponer de *apps* que digan dónde estás, tan solo es suficiente la combinación de un sistema de trabajos flexibles con un aparato *[apparato]* de responsabilización que te alcance en cualquier parte asignándote tareas. Y de un sistema de obligaciones que se vuelvan perentorias por el único motivo de ser técnicamente posibles. De este modo, el imperativo técnico invierte el moral: «si puedes, debes». Por ejemplo, acosar con felicitaciones mediante SMS a destinatarios que se sentirán obligados a responder; tratar de mostrarse diligente cuando se interviene en cualquier minucia de

oficina debatida a través de prolijos correos circulares; simular (o, aún peor, sentir auténtica y profundamente), siempre en correos circulares, preocupaciones políticas o solidaridad humana; publicar en las redes sociales la foto de la pizza que estamos comiendo; informar del último libro que hemos comprado o leído; subir el enlace de la iniciativa en la que hemos participado o del artículo que hemos publicado. Pese a las apariencias, todo esto es trabajo, por fútil o inútil o incluso deshonesto que parezca. Al igual que es trabajo subir cartas que prometen beneficios o herencias o fingir ser jóvenes viudas de Rusia.

La radicalización militar de los tiempos de trabajo (en particular, la exigencia de disponibilidad a cualquier hora, que hace que desaparezca el carácter propio de la vida civil) solo puede ser pensada a la luz de la nueva responsabilidad de la llamada. Todos estamos en movimiento, todos seguimos órdenes, no hay distinción entre vida privada y vida pública, entre vida civil y vida militar. Lo que quisiera sugerir es que (en general) no estamos en guerra, pero estamos militarizados, y que este es el carácter original introducido por la llamada.

Basta con pensar en los controles de los aeropuertos, impensables hace treinta años, cuando existían las fronteras pero nos limitábamos a controlar que no se exportasen licores o cigarrillos y, por tanto, las preocupaciones eran económicas y no militares. Sin embargo, decir que esta guerra es el efecto del terrorismo es una respuesta demasiado simple, en primer lugar porque es complicado decir qué se entiende realmente por «terrorismo»: se trata, en efecto, de uno de los objetos sociales más complejos que existen y, sin embargo, se habla de ello como si fuera un sustantivo transparente e unívoco. Pero sobre todo porque este objeto social hecho de acciones y de registros sería impensable sin el aparato *[apparato]* de movilización producido por la llamada. En otras palabras, y como por lo demás ha ocurrido siempre (piénsese en agosto de 1914), es la movilización la que produce la guerra, no al revés.

No estamos en guerra, pero estamos más movilizados que en cualquier otro tiempo, ciertamente más que en el siglo XIX, siglo en principio belicoso pero en el cual es posible aislar momentos de vida civil, no solo militar. Hoy, la situación es mucho más parecida a la de la Grecia antigua, donde la paz era un momento raro y la condición normal era la guerra; salvo que entonces solo se combatía en verano. El tono fundamental de esta guerra, que se combate antes que nada a través de los medios, es la movilización. El mecanismo de la interceptación, de la acción, de la guerra mediática y de la reivindicación se encuentra en el corazón del terrorismo, así como de la vida «civil». El terrorista, el partisano, todas estas figuras estudiadas por la polemiología del siglo pasado,[16] son igualmente signos de la militarización de la vida civil. Esta militarización es lo que hace posible actos de guerra ocasionales, pero, sobre todo, es la que marca el tono a la movilización.

Desde este punto de vista, debería invertirse la tesis[17] según la cual la primera guerra del Golfo fue una ficción mediática. Que *también* fuera una ficción no la hace menos guerra, sino que, por el contrario, sugería que no hay guerra que no pase a través de una ficción mediática y una movilización informática.[18] Obviamente, sería una ingenuidad (o, por usar la jerga de los filósofos, un fetichismo o una hipóstasis) atribuirle tanto poder a las ARMI. El poder de los aparatos *[apparecchi]* no es nada sin el aparato *[apparato]*. Un *apparato* que precede con mucho a los *apparecchi* tal y como se presentan ahora, pero que nunca ha estado desprovisto de algún tipo de *apparechi*. El estudio de las características del *apparato* es la tarea del capítulo siguiente.

# ¿Cuál es el aparato que hace posible la movilización?

*El aparato es el absoluto*

La movilización introducida por las ARMI posee una imperiosidad sin precedentes en la historia, la cual se explica antes que nada porque el aparato *[apparato]* al que están conectadas se presenta como el absoluto: como la red que liga todo y está desligada de todo.

Hoy, la sociedad, al contrario que las sociedades tradicionales —pero también que la llamada «sociedad del espectáculo»—, no es diferente a los medios de masas, pues todo actor social no es únicamente un usuario, sino un productor de medios. Ahora bien, lo que conecta fenómenos tan dispares como la militarización y la mediatización es el registro: el rasgo distintivo de las ARMI, los filósofos dirían su *eidos*, es el hecho de poseer una grandísima capacidad de registro, lo que las vuelve muchísimo más potentes que los aparatos *[apparati]* técnicos que las precedieron.

Porque las ARMI no son televisores, teléfonos, periódicos. No se limitan a informarnos de algo, sino que registran lo que nos dicen, y lo que nosotros decimos a través de ellas, se apuntan lo que queremos saber y toman nota del hecho de que lo hemos sabido. Así pues, no se puede fingir inocencia o desinformación con respecto a las órdenes; la huella está ahí; nos han buscado, querían que hiciéramos algo, aunque solo fuera para hacernos reaccionar, y la ausencia de reacción es ya una insubordinación. Por no mencionar el hecho de que ninguna televisión o periódico nos ha pedido nunca una reacción «en tiempo real», lo cual, sin embargo, constituye la base del requerimiento que nos llega de dichas ARMI, cuyo secreto es, por tanto, la función más apacible y pasiva que haya en el mundo: el registro.

Al comparar la filosofía de la naturaleza con la física moderna, Bacon decía que el científico debe interrogar a la naturaleza como un juez (esto es, partiendo de una teoría) y no como un escolar, es decir, recibiendo información de manera pasiva. La rapidez de las transformaciones aportadas por internet hace que aún nos encontremos en la fase de los escolares. Falta una teoría y nos vemos forzados a acumular observaciones. Lo que es peor, el marco en el que tiene lugar la recolección es engañoso, y ve en internet un medio de comunicación, una especie de televisión evolucionada. Tratar a internet como a la televisión no es distinto de tratar al capital como si fuera la tierra, como hacían los fisiócratas. Se pierde lo esencial, esto es, la raíz de la plusvalía producida por internet, la posibilidad de gobernarla y de democratizarla. El punto de partida para una comprensión de la realidad social contemporánea es, por tanto, muy simple y aparentemente excéntrico o secundario: *internet es una herramienta de registro antes que de comunicación*.

Si le quitamos el registro, a internet no le queda más que un sistema de cables submarinos que transporta datos. El absoluto (y la movilización que produce) no proviene del espíritu, sino de la técnica. La esencia de un móvil, de un ordenador conectado o de una tableta no es principalmente (o simplemente) la comunicación, sino el registro. El registro, a su vez, se presenta como una reponsabilización: exige una respuesta, y la exige porque la pregunta está registrada, escrita, fijada, y de este modo adquiere la perentoriedad de una orden. La respuesta puede ser otro mensaje (otro acto en el mundo de internet) o bien una acción en el mundo físico. En ambos casos, ya sea de una manera burocratizada o militarizada, nos hallamos ante un mecanismo de movilización sin precedentes en la historia del mundo, solo ejemplos locales, en la rapidez de las acciones de la bolsa o de las operaciones militares. Un mecanismo nuevo, por tanto, más nuevo que todo el sistema capitalista con el que se cree estar en condiciones de explicarlo, pese a que, por así decirlo, haya sido preparado por toda la historia del hombre.

*El recurso fundamental: el registro*

*Física del poder*. La física del poder es ofrecida por el registro, una propiedad existente en la naturaleza (piénsese en el código genético) y que es la base de la cultura: sin el registro, de hecho, no estaríamos en condiciones de pensar (la pérdida de memoria es pérdida de pensamiento), de hacer ciencia y cultura (las producciones científicas y culturales son siempre registros, de manera paradigmática bajo la forma de la escritura), de construir objetos sociales (que, como veremos, consisten exactamente en el registro de actos). He aquí por qué la humanidad se ha dotado desde temprano de prótesis técnicas de la memoria, como la escritura, el archivo y (en las sociedades sin escritura) la repetición ritual. El crecimiento exponencial de aparatos *[apparati]* de registro que ha caracterizado a la historia humana, con una aceleración en la edad moderna y un repunte en los últimos decenios, no es un simple accidente técnico. A mi parecer, es la revelación de la estructura profunda de la realidad social y de su necesidad de disponer de documentos.

*Técnica y revelación*. Lo arcaico se manifiesta en lo contemporáneo, la historia del hombre parece con-centrarse en un aparato *[apparecchio]* que mi generación solo conoció en plena edad adulta. No hay nada de sorprendente en esto: toda innovación técnica nos pone en contacto con las fases más antiguas y elementales de la humanidad. La técnica, en general, no pervierte la naturaleza humana como pretenden los apocalípticos, pero tampoco la secunda dócilmente como pretenden los integrados. Más bien, sostenemos que la revela a sí misma, y esto lo demuestra precisamente la proliferación de dichas herramientas. Ahora bien, sería un error pensar que se trata tan solo de una deriva tecnológica.

Lo que llamamos «cultura» es un sistema que crea conexiones y automatizaciones, construye relaciones, da forma a intuiciones y necesidades y, con frecuencia, crea motivaciones, respondiendo a exigencias no solo de placer, sino también de poder. El

simio de 2001*: Una odisea del espacio* blande su hueso-arma del mismo modo que nosotros blandimos un móvil, con intenciones que, al fin y al cabo, no son tan distintas. Siempre ha sido así, y las transformaciones tecnológicas de los últimos años no han hecho sino incrementar esta tendencia. En definitiva, Aristóteles ya había dicho que el hombre es un animal social dotado de lenguaje, y lo que tenemos ante nuestra vista es la prueba.

Aristóteles también analizó ampliamente el papel de la memoria en la construcción de la experiencia y del saber, en los hombres y en los animales, e incluso en este caso la explosión del registro a la que asistimos no se presenta como una perversión, sino como la realización coherente de nuestra segunda naturaleza. Lo que Aristóteles no dijo es que el lenguaje tiene como fin el registro (y no la expresión, al contrario de lo que leemos al inicio del *Perì hermeneias*),[19] ya que una palabra que fuera pura comunicación, que no estuviera acompañada de un registro, no tendría modo de transformar al animal dotado de lenguaje en un animal social. Para comprender plenamente este estado de cosas hemos tenido que esperar mucho tiempo —el nacimiento de la escritura, de la burocracia, los archivos, la prensa—, pero solo hoy, en este enorme retículo burocrático que es internet, está todo mucho más claro.

*La edad del registro*. En el plazo de un siglo hemos tenido al menos tres edades, cuyas diferencias no son menores de las que existen entre el Neolítico y la Edad de Bronce.

Hasta mediados del siglo XX nos encontrábamos en el ápice de la edad de la producción: se fabricaban artefactos, sobre los que, por ejemplo, se construyó el «milagro italiano». La producción se efectuaba en tiempos medidos y en espacios bien delimitados: ocho horas y, después, se terminaba el turno; no se puede ejercitar de manera ininterrumpida una función que exige energía física y la disponibilidad de grandes aparatos *[apparati]* mecánicos concentrados en las fábricas.

Los teóricos posmodernos explicaron con razón, hace ya medio siglo, que la sociedad industrial basada en la producción había pasado a la historia. De este modo, sin embargo, en la mayoría de los casos desarrollaron la que podríamos definir como una «teoría pentecostal de la sociedad», es decir, la idea según la cual, terminada la época de la producción, se iniciaba la época de la comunicación, esto es, una singular espiritualización del mundo social en la que el intercambio de significados habría ocupado el lugar de la producción de objetos. Esta idea, además de empíricamente errónea (la producción, como es obvio, no se había acabado, solo estaba deslocalizada), era también teóricamente problemática. Como demuestra el estado de cosas ilustrado en el capítulo anterior, lo que tiene lugar es antes que nada una transmisión de órdenes cuyo valor perentorio sería inexplicable si simplemente nos enfrentáramos a una sociedad de la comunicación.

Desde que internet y sus dispositivos irrumpieron capilarmente en nuestra vida, entramos, de hecho, en una tercera edad que propongo llamar «edad del registro»: al igual que en la época de producción, se fabrica; al igual que en la época de la comunicación, se transmite; pero aquello que es fabricado o transmitido es un documento registrado, destinado a permanecer donde se encuentra y a circular por un tiempo y un espacio indefinidos. A la vez, todo usuario es un productor de información, publicada en las redes sociales. Al mismo tiempo, todo contrato en internet produce automáticamente informaciones y documentos sobre los usuarios. Se crea una situación de indistinción entre lo social y lo mediático (la vida social es aquella que tiene lugar en internet) y entre lo privado y lo laboral (los propios dispositivos sirven tanto para el trabajo como para la gestión de la vida privada y para el entretenimiento).

Desde el momento en que los recursos técnicos están disponibles, estos se despliegan de acuerdo con una lógica inmanente, yendo más allá de las previsiones de cualquier diseñador. Es-

te es el principio abstracto de un fenómeno concreto nacido y crecido ante la mirada de menos de una generación sin que ninguna elección deliberada lo estimulase, respondiendo a la llamada de las ARMI, con un movimiento que posee las características de la revelación de un arcaico e inconsciente social. En su primera versión, el móvil era una máquina para hablar, esto es, para formular mensajes, cuya supervivencia se confiaba a un registro externo y a menudo ineficiente, la mente de los interlocutores. Pero muy pronto, sorprendiendo por lo demás a los propios técnicos que los proyectaban y a las compañías que los distribuían, los móviles evolucionaron a máquinas para escribir y, después, mediante un aumento de la memoria sin parangón en ningún aparato *[apparato]* técnico de uso cotidiano, a un mecanismo para registrar comunicaciones, imágenes, textos. Repito que ni los técnicos ni las compañías preveían una evolución en esta dirección. Una prueba evidente, en mi opinión, de que en este simple evento técnico nos encontramos ante la revelación de un inconsciente social, el cual se manifiesta a través de un proceso de emersión que estudiaremos en el capítulo siguiente.[20]

*Registro y responsabilidad*. Imaginemos que a un condenado a muerte se le ofrece la oportunidad de elegir entre una cápsula de cianuro y un preparado químico llamado «amnesina», que provoca el olvido total. Es probable que eligiera la amnesina, aunque solo fuera por hacer cargar al régimen carcelario con el coste de su cuerpo olvidadizo. Pero también es cierto que tomaría tanto la amnesina como el cianuro con la misma actitud: la certeza de que lo que él es como ente social, es decir, la suma de sus recuerdos, desaparecería para siempre.

Y ahora, pasando del individuo a la sociedad, imaginemos que suministramos a todos los actores de un evento social cualquiera píldoras de amnesina con un efecto más restringido, que duren lo que dura una boda, una sesión de bolsa o un partido de fútbol. E imaginemos que todas las memorias externas, des-

de el papel al vídeo o a internet, fueran borradas. Llegados a ese punto, no quedaría nada de la boda, de la sesión de bolsa o del partido, porque la esencia de los objetos sociales consiste precisamente en ser pensados o registrados.

Por último, tomemos un caso a medio camino entre lo individual y lo social. Imaginemos a dos personas que han cometido el mismo crimen, solo que uno tiene memoria y el otro no. Curiosamente (al menos esta es mi intuición) nos parecería menos culpable el olvidadizo, ya que, después de todo, el olvidadizo es otra persona. Sin sus remordimientos, ¿lady Macbeth sigue siendo lady Macbeth?[21] He aquí el nexo esencial que conecta la responsabilidad con el deber: sin registros, sin memorias, no hay responsabilidad alguna. Lo cual, como es obvio, comporta: cuantos más registros, más responsabilidad.

El registro comienza a arrojar un poco de luz sobre el enigma de la movilización, la imposición dirigida a la mente desde el mundo de los objetos sociales. En todo momento estamos situados frente a órdenes escritas, las cuales exigen potenciales respuestas. A través del registro, los objetos sociales ejercen ante los sujetos funciones agentivas y deónticas, es decir, se anteponen a la constitución de normas y valores. En resumen, imponen su ley y continúan haciéndolo incluso en contra de la voluntad o de espaldas a los sujetos. Las sorpresas que nos reservan muchos documentos, el poder que ejercen sobre los sujetos más allá incluso de las intenciones de estos últimos, la posibilidad —inmanente a toda forma de escritura— de poner en marcha automatismos independientes de la voluntad de quien los ha generado, son otros tantos testimonios de cuán imprevisibles son los objetos, incluso cuando dependen del mundo social para su génesis (en el caso de los artefactos) y existencia (en el de los objetos sociales).

*Poder, deber, acción*. Por tanto, además de la fuente del deber, el registro es la condición necesaria de la acción, al menos si con esta palabra entendemos la capacidad de operar de manera

finalista.

La eficacia del sistema burocrático es en particular elocuente. Y sugiere que la aserción —en sí genérica y fácilmente contestable— según la cual el saber es poder y el aumento de la ciencia conlleva un aumento de la potencia, ha de ser reformulada en el sentido de que el poder es antes que nada una consecuencia de la tenencia y el uso de aparatos *[apparati]* de registro. Que las prescripciones de la burocracia tengan lugar por escrito garantiza la certeza de la disposición dada, y la hace vinculante, pudiéndose sancionar los ocasionales incumplimientos sobre la base de lo que se ha escrito.

Pero también fuera de un aparato *[apparato]* burocrático es característico, por ejemplo, el hecho de que la finalidad esencial de las actas de una reunión sea promover una serie de acciones, justo aquellas prescritas por las decisiones tomadas en el curso de la reunión. Manteniéndonos aún más cercanos al tema de la movilización total, la importancia militar de las órdenes escritas (al fin y al cabo, como ya sabemos, este es el origen de los correos electrónicos) resulta particularmente elocuente: órdenes de las que no quedase registro (en documentos y, con carácter subsidiario, en los testimonios) perderían de inmediato su carácter de vínculo, con lo que dejarían de ser órdenes. No se ha de buscar la esencia de la militarización en las formas exteriores, sino en el control y la gestión de los flujos de escritura que imparten las órdenes y los vuelven vinculantes (consideración más válida que nunca en la época de los drones).

*La base social: el documento*

*Microfísica del poder*. Estas circunstancias nos ponen ante una evidencia a la que con frecuencia no se presta la suficiente atención. La potencia, representada a menudo como una energía expansiva o explosiva, como una actividad absoluta, encuentra su condición de posibilidad, al menos en el mundo social, en una facultad pasiva, el registro.

Ese toque faustiano que se esconde en los análisis aristotélicos, hobbesianos o nitzscheanos del poder, que la ven precisamente como la manifestación de cualquier elemento válido en sí mismo, lo sustituyó acertadamente Foucault por una noción del poder como «microfísica»:[22] como un retículo hecho de relaciones, intercambios, estructuras mínimas y no evidentes. El problema fundamental de esta intuición residía, sin embargo, en el hecho de que no lograba superar el nivel de las intuiciones: esto es, no era capaz de decirnos cuáles eran los elementos efectivos que constituían la base de la microfísica. Hoy nos encontramos en una posición histórica mejor para responder a esta pregunta.

Ante todo, corrigiendo un equívoco de fondo de la noción foucaultiana de poder, el cual lo asociaba al saber, que termina por desacreditar el saber y lo transforma en una simple manifestación de potencia.[23] En la perspectiva que quisiera sugerir, en cambio, el poder ha de ser considerado independiente, no del saber, sino de una función más amplia, de la cual el saber no es más que una parte, es decir, la esfera del registro y su articulación social en la escritura.

*Escritura*. La escritura (en sus múltiples expresiones: marcados, pictogramas, ideogramas, alfabetos…) es el conjunto de tecnologías que, en la civilización humana, ha integrado y representado durante milenios la función natural del registro, esa función que, en las sociedades sin escritura, se manifiesta por medio de otras formas de iteración como el mito, el rito o el ceremonial. Y la explosión de la escritura que caracteriza a nuestra época se muestra más potente en la medida en que está ligada a una explosión del registro en general. Un vídeo o un mensaje vocal, que se pueden reproducir a gusto (algo que en la actualidad es muy sencillo técnicamente y que acom- paña de un modo sistemático a cada uno de nuestros actos con una mínima relevancia social, desde un SMS y la compra en un supermercado en adelante), son escritura, exactamente igual que un archivo de

ordenador o un pasaporte. Este registro es una potenciación del acto.

En contra de lo que pensaba Platón, la escritura exterior presenta cuatro grandísimos poderes con respecto a la escritura interior, la del alma. Primero, la accesibilidad pública. Segundo, la posibilidad de producir otros ejemplares de la misma entidad. Tercero, mientras que la escritura interior está destinada a desaparecer con nosotros, la escritura exterior nos puede sobrevivir. Cuatro, mientras que la escritura interior puede modificarse sin que seamos conscientes (transformación de la huella mnémica), las modificaciones de la escritura exterior son, por lo general, evidentes. Estas características explican la centralidad de la escritura (en el sentido amplio que acabo de precisar) tanto en el pensamiento como en el mundo social.

Como recordaba hace poco, si bien puede haber memoria sin pensamiento, no puede haber pensamiento sin memoria.[24] Por el mismo motivo, tampoco puede haber acción, al menos en el sentido de la acción estructurada y finalista. Es por eso que los griegos consideraban a Mnemósine «la madre de todas las musas», pero, sobre todo, es por eso que el Alzheimer da tanto miedo. La pérdida de la memoria, de hecho, no aparece como la ausencia de una facultad, sino como una patología que afecta a elementos como la identidad personal, las competencias lingüísticas y, obviamente, el pensamiento.

No sorprende, desde este punto de vista, que la humanidad se haya dotado con gran precocidad de formas de registro exterior, con finalidades que apuntaban sobre todo al registro (por lo general de débitos y créditos), esto es, a la extensión artificial de la memoria. Tampoco resulta sorprendente que, de manera recíproca, la memoria natural haya sido pensada regularmente bajo la forma de la escritura, desde el tiempo de los griegos, que representaban la mente como tabla donde escribir, hasta las neurociencias contemporáneas, que hablan de «engramas» cerebrales.

Desde la memoria interior, la figura de la tabla se transfiere con total naturalidad a la memoria exterior, convirtiéndose no solo en la condición de posibilidad del pensamiento en tanto que prestación individual, sino también de la ciencia en tanto que empresa colectiva. Tómese como ejemplo el discurso de Husserl sobre el origen de la geometría:[25] si el protogeómetra hubiera intuido o concebido su teorema, pero no lo hubiera fijado en la memoria, la suya habría sido una pura aparición, una especie de sueño o de alucinación momentánea. Si, por otra parte, no la hubiera comunicado a los demás (y si estos no la hubieran tallado en la tabla de sus mentes), se habría tratado de una simple creencia privada. Si finalmente —y aquí se pasa de la tabla interior a la exterior— no la hubiera escrito (o entregado a sofisticados sistemas de transmisión oral, es decir, de registro alternativo), su descubrimiento habría quedado encomendado a la finitud de la comunidad en la cual había sido producido.

*Poder y registro*. Desde la dimensión psicológica y científica llegamos a la dimensión política, y en particular al poder y a su microfísica. Puede haber perfectamente saber sin poder (ser capaces de descodificar la cursiva carolingia no representa en sí mismo una forma de poder), así como puede haber poder sin saber (hace falta estirar mucho los confines del saber para afirmar que es el fundamento de la autoridad de un consejo de ministros). Por el contrario, lo que puede afirmarse con certeza es que, al ser el registro la condición de posibilidad del pensamiento y la acción, *no puede haber poder sin registro*.

Una buena prueba de ello es la estrategia de las interceptaciones escrupulosas puesta en práctica por los estados modernos: todo es registrado, con lo que, por el momento, es un documento virtual o inerte. Pero, de ser necesario, siempre podrá convertirse en un documento real y efectivo. Sin embargo, no se debe olvidar que la sociedad *siempre* ha sido, en lo esencial, una sociedad del registro, como lo demuestra la aparición pre-

coz de la escritura, así como el poder inherente a la figura del escriba, del contable, del mandarín, del banquero, del notario, del jefe de estado mayor y del secretario de partido. Funciones heterogéneas que, sin embargo, se muestran unificadas por ser actividades en las que se gestiona, formaliza y atesora la iterabilidad de los procesos.

*Objetos sociales*. La especialización social de la escritura es la documentalidad. Con este término[26] indico tanto la esfera de producción de los objetos sociales (de los títulos financieros a los billetes de tren, del dinero a las naciones, es decir, la esfera en la que tiene lugar el ejercicio del poder), como la teoría según la cual la regla constitutiva de los objetos sociales es más bien objeto = acto registrado. Esto equivale a decir que un objeto social es el resultado de un acto social (de modo que implique por lo menos a dos personas, o a una máquina en la que se haya delegado y a una persona) que se caracteriza por ser registrado, en un trozo de papel, en un archivo de ordenador o incluso solo en la mente de las personas implicadas en el acto.

Por esta regla constitutiva, la *praxis* se transforma, a través del registro, en *poiesis*. Una vez registrado, el objeto social, dependiente de las mentes en relación con su génesis, se vuelve independiente en relación con su existencia y su reproducción en otros ejemplares, exactamente como sucede en los artefactos, con la única e importantísima diferencia de que un artefacto también puede ofrecer sus servicios en ausencia de mentes (una mesa puede ser un amparo para un animal, un poste puede servir a un trepador como apoyo en su subida), mientras que un documento no.

*Documentos fuertes y documentos débiles*. La documentalidad, que en la sociedad sin escritura ocupa una porción limitada, mientras que en las sociedades burocráticas adquiere dimensiones mucho más amplias, pero que siguen siendo menores con respecto al conjunto del mundo social, se convierte, en cambio, en internet, en la totalidad del entorno humano.

Obviamente, la posibilidad de quedarse en letra muerta, en un mero registro desprovisto de efectos, es inmanente a todo documento; pero en este caso, es característico considerar encontrarse frente a una forma degradada de documento. De hecho, los objetos sociales se dividen en documentos en sentido fuerte, como inscripciones de actos, y documentos en sentido débil, como registros de hechos. Un documento fuerte es aquel que tiene un poder (documentos fuertes son, por ejemplo, los billetes de banco, los billetes de viaje, los contratos). En cambio, documento débil es aquel que se limita a dejar constancia de lo que ha tenido lugar, por ejemplo los billetes de banco fuera de circulación, los billetes vencidos, los contratos sin vigor. Estos documentos tienen un simple poder informativo, y ya no normativo, si bien pueden volver a poseerlo en un contexto distinto y con objetivos diferentes (por ejemplo, en un contexto judicial, un billete ferroviario vencido puede servir de coartada para un imputado).

*La planificación de la acción*. La documentalidad no se limita a la esfera de la responsabilidad individual, produciendo la que ha sido definida como «agentividad social masivamente planificada»,[27] pero que podría concebirse mejor como «agentividad social masificada», ya que la planificación es un elemento raro que dista mucho de ser controlable. O, con mayor exactitud, «espíritu objetivo», puesto que la función de los documentos es precisamente la que Hegel reconoce a la objetivación del espíritu. El documento, de hecho, es la manifestación más evidente de la necesidad, que es la esencia de la realidad social, de fijar algo inasible (exactamente, el espíritu) y no permanente (la palabra como manifestación del espíritu) en un dispositivo codificado y muy cercano a nivel conceptual al monumento:[28] una pirámide y el recibo del aparcamiento, un arco del triunfo y la cuenta del restaurante tienen algo en común desde el punto de vista conceptual, precisamente el hecho de que son la manifestación exterior y objetivada de una realidad social. Una manifestación que está lejos de ser transparente a los actores sociales,

casi (por hablar como Mallarmé) una majestuosa idea inconsciente encerrada en una cripta.

*Actos documentales*. Como sugería al inicio de este capítulo, precisamente la focalización de la estructura registro-escritura-documentalidad nos permite dar una dimensión bastante concreta a la «microfísica del poder» de Foucault. Existe un sistema, de complejidad creciente, de documentos que permiten fijar el valor de los bienes, generar y transferir riqueza, producir vínculos, atribuir poderes, asegurar derechos y, sobre todo, imponer obligaciones, deberes, responsabilidades. Dado este sistema, se puede elaborar una taxonomía de los actos documentales, esto es, de las posibilidades ofrecidas por los documentos,[29] notando cómo a cada una de estas posibilidades les corresponde un poder que dista mucho de ser incorpóreo.

*La potenciación tecnológica: la red*

*Lo absoluto del poder*. Reconocer las características de la movilización total significa proponer una ontología política de internet, el cual, además, en tanto que fenómeno emergente de la contemporaneidad, se postula como la explicación de las dinámicas de la sociedad en su conjunto, exactamente igual que el capital en el siglo XIX. Aquello que se revela en internet es, a la vez, contemporáneo y antiquísimo, y es precisamente el aparato *[apparato]*, que constituye un sistema técnico, un sistema social, una estructura de poder característica de nuestro tiempo, pero cuyos orígenes son mucho más remotos, anteriores a la propia estructuración de las comunidades humanas. Por lo demás, esta multiplicidad de aspectos también caracteriza al capital, que es anterior al siglo XIX, tiene relevancia social, conlleva un despliegue técnico y confiere un poder político, configurándose, por tanto, como una de las muchas manifestaciones históricas y geográficas del aparato *[apparato]*.

Antes de ser un absoluto del saber, internet es un absoluto del poder, un aparato *[apparato]* que hace posible la movilización de la que hablé en el capítulo anterior. ¿Quién habría po-

dido imaginarlo tan solo hace veinte años? McLuhan era un hombre de espíritu. A él le debemos una sentencia fundamental: «Siempre he procurado no predecir nada que ya hubiera sido realizado». Ahora bien, en un caso, y no se trata de uno marginal, no fue fiel a su precepto. Cuando sostuvo que la edad de la escritura había terminado. Por supuesto, se puede imaginar que, en aquella época, mediados del siglo pasado, cuando teléfonos y televisores eran rigurosamente amnésicos e inmóviles, esto es, incapaces de iterar y dislocarse, se pudiera considerar el fin de la escritura como un *fait accompli*, pero las cosas fueron en un sentido diametralmente opuesto, el de la explosión de la escritura característico de las ARMI.

Resulta irónico que el profeta canadiense del fin de la escritura fuera honrado por su patria, en el centenario de su nacimiento, con un sello: podían haberle ahorrado un homenaje que, aunque de justicia, en el caso que nos ocupa era el claro signo del fracaso de sus tesis más laboriosas desde el punto de vista metafísico. Pero el hecho fundamental es que esta explosión de la escritura es antes que nada una explosión del registro. Mucho más que el crecimiento demográfico, el rasgo característico de los dos últimos siglos, que ha sufrido una impresionante aceleración en los últimos decenios, ha sido el crecimiento de los aparatos *[apparati]* de registro y, en consecuencia, de la iterabilidad de hechos, objetos, eventos, actos.

En este sentido, el aparato se presenta como la realización de una estructura (que no tiene nada de necesaria: también podría no haber existido, pero seguramente la humanidad sería del todo distinta de como la conocemos) que se compone de tres elementos: el *registro*, como condición de posibilidad del pensamiento y de la realidad social; la *documentalidad*, como especificación social de la escritura; e *internet*, como potenciación hiperbólica de la documentalidad. Estos elementos se caracterizan por un proceso común, la *emersión*, esto es, el hecho de que, en diferentes niveles de especialización, surgen del entorno sin que

sean el efecto de una elección humana deliberada (esto vale también para internet, que ha tenido un desarrollo muy distinto al que tenían en mente Berners-Lee y Cailliau cuando lo concibieron en 1989).

*www.* Por lo tanto, la esfera de los actos documentales ha adquirido una particular certeza en la edad de internet. El *world wide web*, una definición que cuando fue pensada sonaba, sin duda, a megalómana y tal vez irónica, hoy se ha materializado completamente. Aquello que fue denominado «ecúmene» (refiriéndose a las partes del mundo habitadas por el hombre) hoy puede ser rebautizado, de manera mucho más apropiada, como «internet». Internet es de hecho, un dispositivo que produce documentos, no es un aparato *[apparato]* pasivo, no es un tejido, sino un tejedor, y esta es la gran diferencia con medios como la televisión o la radio, cuya función preponderante es transmitir información acerca de eventos generados en otro lugar. Internet es, por tanto, un sistema performativo, y no puramente descriptivo, y esto explica por qué ha cambiado mucho más nuestras vidas que los medios de comunicación de masas. Internet es un acelerador de la documentalidad, y precisamente este cruce entre la amplitud del archivo y la rapidez de la transmisión es la base del poder que logra apropiarse. Propongo distinguir tres tipos de potenciación de la documentalidad (y del poder a ella relacionado) aportados por internet: técnicos (internet es una tecnología más rápida y automática con respecto a las formas de documentalidad precedentes); topológicos (internet está localizado de manera diferente a como lo estaba la documentalidad tradicional); ontológicos (internet tiene un modo de ser distinto al de los medios de comunicación).

*Transformaciones técnicas*. Las transformaciones técnicas aportadas por internet son esencialmente tres: la automatización, la dinamización y el hiperregistro.

Por lo que se refiere a la automatización, como vimos, la inscripción es la base de la realidad social, en cualquier tiempo y

época. Sin embargo, antes de internet era rara y deliberada mientras que ahora es automática: de cada uno de nuestros accesos a internet queda una huella, y sobre esta huella principalmente se construyen los capitales financieros que explotan los *big data*, así como la movilización y la militarización cuyos confines estoy intentando definir. Si hoy nos sentimos mucho más vinculados al mundo social que en cualquier otra época, esto depende de la automatización que hace del registro algo que tiene lugar sin esfuerzo. Toda transacción es fijada en algún lugar, la hora exacta de cada uno de nuestros movimientos, el importe de todas nuestras adquisiciones son conocidos tanto por nosotros como por otros de cuya existencia ni siquiera sospechamos. Nuestros hábitos, nuestras comidas preferidas, nuestros viajes y nuestras lecturas son registrados y clasificados por internet mucho mejor que por nosotros mismos.

Por lo que se refiere a la dinamización, la velocidad de transmisión de los paquetes de datos en internet ha hecho posible el pentecostés no ya del espíritu sino de la letra que llamamos «globalización». Los confines de los estados se han vuelto irrelevantes por el flujo no solo de la información, sino también de la acción: puedo comprar un billete o completar una transacción financiera allí donde me encuentre, y esto se me puede exigir con la imperiosidad propiamente militar de un mandato. Aunque nunca ha habido duda del hecho de que la verdadera universalidad no consiste en una apelación genérica al espíritu, sino en el poder de la letra, internet es capaz de disipar cualquier equívoco al respecto.

Por último, llegamos al hiperregistro, que conlleva la desaparición estructural del secreto, al menos por tres motivos. Primero, los registros tienen un coste bajísimo. Segundo, existe una gran facilidad de publicación. Desde el momento en que hay quinientos millones de personas en Facebook, esto quiere decir que estos quinientos millones de personas han decidido de manera deliberada tener poquísimos secretos (si estos secretos son

o no interesantes, eso es otra cosa). Tercero, acceder a los registros es facilísimo. En Google hay información de millones de personas, verdaderas, falsas y, a menudo, sin actualizar, pero la hay, y después de unos pocos minutos se obtiene lo que hasta hace algunos años habría requerido meses de investigación entre archivos, hemerotecas, registros civiles (con la ironía que supone que, mientras buscamos información sobre otros, estamos proporcionando otra sobre nosotros mismos). Aquí tenemos el paso que conduce del registro a la movilización: ¿cómo nos sentimos en el momento en que se sabe que los demás lo saben todo sobre ti? Intimidación, chantaje, extorsión e hiperresponsabilización se convierten en las normas de conducta fundamentales.

En esta situación se produce una destitución parcial de la política, esto es, de una fuente tradicional de movilización. Todas las transacciones, todos los intercambios y, sobre todo, toda nuestra actividad en internet, son diseñados por grandes entidades supranacionales que ejercen un mayor control capilar en la medida en que son los controlados quienes, por propia voluntad, suministran información sobre sí mismos. Esto puede ocurrir de manera evidente, voluntaria y semiconsciente (porque solo una mínima parte de los usuarios sabe a qué se enfrenta cuando vende su alma o, al menos, se deja robar la sombra), como en las redes sociales, pero también puede suceder de un modo totalmente oculto e involuntario, como en las búsquedas archivadas en los motores de búsqueda.

Compañías que están fuera de todo control se han apropiado de una enorme cantidad de saber, y solo responden —si es que lo hacen— a los requerimientos de los estratos de poder más altos: por ejemplo, a superpotencias como Estados Unidos o China, pero no a la mayoría del resto de estados. De manera que los procedimientos de legitimación del poder en dichos estados se vuelven potencialmente ficticios desde el mismo momento en que el verdadero poder está en otra parte.[30]

*Transformaciones topológicas*. Las transformaciones topológicas de internet son la desmaterialización, la deslocalización y la centralización. En lo que se refiere a la desmaterialización, internet no es espiritual; sin embargo, sus bases materiales son mucho más exiguas (y, por tanto, mucho más manejables) que las de la economía de papel. Esta ventaja conlleva un incremento potentísimo de la microfísica del poder en internet. La capacidad de un archivo, las grandes cantidades de dinero, cúmulos de saber y de documentos, se concentra en poquísimo espacio y puede ser transferida en poquísimo tiempo. En el momento en el que las funciones (como una transferencia bancaria, por poner un ejemplo trivial) que antes precisaban un edificio, montañas de papel y una plétora de empleados pueden ser desempeñadas por un *smartphone*, la microfísica del poder deja de constituir una intuición filosófica para manifestarse de manera concreta en un aparato *[apparato]* técnico.

En lo que se refiere a la deslocalización, nos enfrentamos a una transformación decisiva. El mismo documento (pongamos, un billete de viaje) puede encontrarse en distintos lugares; es posible acceder a archivos desde cualquier posición, y las formas tradicionales de contacto social, garantizadas por la cercanía física, han cedido el puesto a una sociabilidad predominantemente a distancia y a la creación de «comunidades documentales». Si se considera que entre estas comunidades también puede haber empresas u organizaciones militares, no es difícil entender el crecimiento del poder que se deriva de la deslocalización.

Y por fin llegamos a la centralización. Si bien la sociabilidad se deslocaliza, la información y la documentación, por el contrario, pueden recogerse —gracias a la desmaterialización de la que se habló más arriba— en espacios cada vez más reducidos. Esto permite una enorme centralización: piénsese, por ejemplo, en la diferencia entre la búsqueda de la correspondencia tradicional y la búsqueda de la correspondencia en formato web. Al

mismo tiempo, de acuerdo con la deslocalización de la que hablaba en el apartado anterior, los archivos y los depósitos de objetos sociales se multiplican y pueden estar por todas partes, virtualmente en cualquier lugar, siempre y cuando se disponga de un terminal, que ahora es, la mayoría de las veces (cada vez más), un *smartphone*. La centralización conlleva una creciente planificación por cuyo trámite la responsabilización individual puede ser extendida a escala colectiva.

Es en este punto cuando el orden social adquiere el estatus de una estructura militar. También en este caso, la microfísica del poder se concreta en la posibilidad de alcanzar en un instante y de manera individual a un gran número de personas, facilitando mucho la movilización total del mundo social (piénsese, en cambio, en la lentitud de la movilización militar en una estructura amplia y escasamente documental como la Rusia zarista).

Precisamente en este cambio topológico se ads- cribe la globalización. Los aviones y la radio pre-existían a la globalización, pero fue justo la deslocalización de la documentalidad la que hizo que internet se convirtiera en un imperio en el que nunca se pone el sol. Con evidentes recaídas, tanto comerciales como políticas y militares: ¿de verdad sería hoy en día posible una contraposición entre bloques al estilo de la guerra fría? ¿Sería concebible una confrontación en el momento en que internet atraviesa los confines, aunque rara vez sea para traer la paz, como pensaban los primeros utopistas de la red?[31]

*Transformaciones ontológicas*. Por último, en lo que se refiere a la ontología de internet, es importante, como decía, reconocer su diferencia con respecto al ámbito de la comunicación y de la información al cual fue asociado en un inicio. En primer lugar, el objetivo fundamental de internet no es el conocimiento y la transición de información (como pensaron sus inventores), sino la acción: transmite órdenes, peticiones, ruegos, a los que se debe responder de manera individual. He aquí el motivo de la ra-

pidísima superposición entre internet y la sociedad. Porque también la sociedad, al igual que internet, es antes que nada una esfera de acción cuyo objetivo fundamental es hacer y dejar hacer. La acción social no se agota en sí misma, sino que, como hemos visto, determina, con un automatismo y rapidez implacables, la producción de objetos sociales. En este caso tampoco es difícil reconocer la potencia que se concentra en internet, capaz de generar a bajísimo coste y con una grandísima eficiencia todo el complejo de la acción y de la producción social.

De aquí se extrae una consecuencia de enorme relevancia. Cuando nos medimos con internet, la distinción entre una estructura (que sería la producción) y una superestructura (que sería la comunicación, la ideología en sentido amplio) cae. Esta distinción, que se ha revelado muy problemática para el análisis del llamado «capitalismo tardomoderno», en el que la comunicación parecía prevalecer sobre la producción, resulta completamente inaplicable en el caso de internet. En efecto, aquí producción y comunicación tienen lugar en un único sistema integrado y, sobre todo, se revelan como las variables dependientes del poder de registrar. La idea de fondo es que internet no hace sino potenciar —aunque con una fuerza absolutamente imprevista y nueva— los viejos recursos de la escritura y la burocracia.

Asimismo, desaparece la distinción entre privado y público, universal e íntimo, perfeccionando un mecanismo que ya había sido puesto en marcha durante la época de los medios de masas, pero referido solo a las figuras públicas, mientras que hoy concierne a todos. En concreto, la misma herramienta, el SMS o el correo, que en internet se emplea para comunicaciones altamente privadas, es a la vez el medio de la máxima oficialidad y publicidad, tanto de la vida afectiva como de la vida laboral, tanto de la economía como de la cultura. Quisiera dirigir la atención sobre este punto sugiriendo una equivalencia entre social y mediático en la edad de internet: mientras que en la edad

de la comunicación el medio aludía a una realidad anterior e independiente, en la edad del registro los espacios de ejecución y transmisión coexisten en internet.

Sin considerar que, dentro de este archivo auto-mático, todo se crea, nada se destruye y todo se recicla, exactamente igual (otra característica de internet) que una frase inexacta o infeliz dicha de pasada y sin concentración puede dar la vuelta al mundo. El resultado es: internet, mucho más que una opinión pública (la cual ha de pasar necesariamente a través de censuras, y así como de la convicción fundada de que existen cosas que no se puedan decir), es un inconsciente colectivo[32] muy polémico y agresivo. También en este caso se determina un aumento del poder, ya que las posibilidades de manipulación recíproca, chantaje y condicionamiento crecen exponencialmente y se diseminan por el mundo social.

Por supuesto que podría objetarse que entre social y mediático interviene por lo menos una diferencia cuantitativa. Los medios parecen asegurar un grado de reproductibilidad mucho mayor con respecto a lo social, estrictamente hablando. En este sentido, se podrían concebir como una potenciación de la estructura documental, ya que introducen técnicas de iteración cada vez más refinadas (más notacionales que meramente mecánicos) e invasivas (con la fonografía, la fotografía y el cine no solo es posible iterar contenidos conceptuales, también perceptivos). Lo que dicha objeción parece no tener en cuenta es que, con los nuevos medios, a los propios aparatos *[apparati]* técnicos se les delega la producción de objetos sociales y de contenidos mediáticos. Por medio de una tableta se puede obtener un billete de avión o un certificado, asistir a una competición deportiva o producir, a su vez, contenidos mediáticos y sociales a través de una red social.

A partir de aquí, parece delinearse una dialéctica según la cual tendríamos una primera fase social premediática (anterior a Gutenberg), después una fase mediática clásica (posterior a

Gutenberg, pero anterior a Jobs), y finalmente una fase social-mediática (la posterior a Jobs, en la que vivimos). En este sentido, internet no es virtualización, sino institución. No se limita a proporcionar una extensión virtual a la realidad social. Cualquier sitio puede, en teoría, acceder a una dimensión institucional, que ha de interpretarse en el sentido clásico de sistemas de reglas compartidas.

*La estructura profunda: la emersión*

Como expliqué, el aparato *[apparato]* es una estructura contingente. Podría no existir. Pero una vez que ha emergido, ha hecho notar sus efectos con independencia de cualquier intencionalidad o construcción humana. De hecho, ¿quién proyectó internet tal y como lo conocemos? La pregunta no es distinta de la de quién construyó la sociedad tal y como la conocemos. En ambos casos, sería erróneo pensar en un proceso deliberado. Hacerlo supondría exhumar una vieja y venerable mitología filosófica, la del contrato social. Hombres que hablan un lenguaje ya formado, a pesar de vivir cada uno por su cuenta, se reconocen, pactan y dan vida a la sociedad. Se trata de un mito constructivista que, en definitiva, resulta menos extraño que aquel otro por el cual un yo en posesión de esquemas conceptuales innatos habría fundado un mundo común para el resto de humanos, nacidos, a su vez, con esos esquemas, así como a seres, animados o inanimados, que no los poseen.[33]

Supone renunciar a la vía más rápida, que consiste en proponer mitos constructivistas, de un yo que fabrica el mundo y otros tantos yo que edifican la sociedad juntos, y, en su lugar, prestar atención al fenómeno de la emersión, es decir, al hecho de que sea el ambiente el que predisponga las interacciones de las que, con grados de complejidad creciente, emergen el mundo social, los significados y —solo en un momento muy avanzado del proceso— las construcciones concebidas explícitamente como tales (contratos, constituciones, estructuras empresariales…). También en este caso, internet ofrece un observatorio

privilegiado dado que su desarrollo, en el arco de veinte años, parece compendiar todas las etapas de la emersión de la sociedad humana: la génesis de una herramienta práctica, el uso social de la herramienta, el nacimiento de comunidades en torno a dicha herramienta, la formación y la explotación militar y económica de dichas comunidades.

Solo por usar una síntesis de cuyos límites somos conscientes, decimos que Bismarck es el autor de la unificación alemana, pero que esto no es literalmente así es algo que se comprende si se tiene en consideración que la vida de Bismarck no equivale en absoluto a la unificación alemana. Además, sería un modo bastante pobre de interpretar la guerra de los Siete Años si le apuntáramos el tanto al «milagro de la casa de Brandeburgo», la muerte de la zarina que estableció el fin de la guerra y salvó a las exhaustas tropas de Federico el Grande. Y eso que eran cancilleres, reyes y zarinas. Imaginemos si hubiéramos sido nosotros. Por lo tanto, hay que concebir la sociedad no como una esfera de construcción, sino como una esfera de emersión.

Nosotros no somos constructores de significados. En el mejor de los casos somos sus receptores y, la mayoría de las veces, los ejecutores pasivos. De hecho, en cuanto nos interrogamos acerca de ese «hombre» evocado como constructor de historia, el misterio se vuelve absoluto: ¿quién es ese? ¿Soy yo? Resulta obvio que no. Entonces, si tengo unas dificultades tan grandes para comprender a mi prójimo (suponiendo que se me dé mejor comprenderme a mí mismo), ¿por qué debería serme en modo alguno más fácil entender a ese otro hombre, que puede que haya vivido hace mucho tiempo? Además, resulta obvio que no tiene sentido decir «hombre», como si un solo humano pudiera constituir el origen de una acción histórica compleja.

Además, si desde la abstracción genérica (y sexista) «hombre» llegamos a la multiplicidad de los seres humanos y, sobre todo, de los objetos sociales que estos últimos (actualmente una multitud de *apparati* electrónicos) producen de manera incesante,

observamos lo poco cierto que se revela el dicho de Vico según el cual la sociedad es transparente porque es obra humana, y qué cierto es, por el contrario, el otro dicho de Vico *homo non intelligendo fit omnia*. La mayoría de las veces —lejos de negociar o de ofrecer consenso— seguimos las normas sin pensarlo, sin ponerlas en discusión ni, incluso —y esto es algo muy común, además de que la ley lo presupone—, sin compartirlas.

*Interacción*. «Al principio era la acción»: la comprensión está precedida por la interacción. Una de nuestras experiencias más comunes es el hecho de que interactuamos con seres dotados de esquemas conceptuales y aparatos *[apparati]* perceptivos distintos a los nuestros (o tal vez desprovistos de cualquier aparato perceptivo), como perros, gatos, moscas, virus, plantas y seres inanimados. Ahora bien, sería casi un milagro que la interacción dependiera de los esquemas conceptuales y de los conocimientos de quienes interactúan. Excluida la hipótesis del milagro, nos vemos obligados a admitir que la interacción es posible gracias al uso compartido de un espacio común, así como de objetos dotados de positividades independientes de nuestras representaciones. Por lo demás, no hay nada de sorprendente en esto desde el mismo momento en que estamos hablando de la esfera de la acción, que no precisa ninguna forma de saber. En este sentido, es legítimo afirmar que la interacción es posible con independencia del reparto de esquemas conceptuales.[34]

*Affordance*. El espacio en el cual tienen lugar las interacciones no es amorfo, una *chora* platónica. Es un espacio estructurado que propone diversas *affordances,*[35] invitaciones que no pertenecen a los conceptos, sino a los objetos. El pragmatismo tuvo el mérito de insistir en el hecho de que nuestra relación con el mundo no es solo cognitiva, sino que también conlleva una acción, una disponibilidad por parte del sujeto, que no se limita a contemplar, sino que explota recursos, busca soluciones, transforma situaciones. Sin embargo, si dicha acción es posible, esto depende antes que nada del hecho de que es la realidad la que

nos llama.

Como la mayor parte de las herramientas técnicas precedentes, las ARMI desarrollaron prestaciones imprevistas (por ejemplo, se han convertido en depósitos de dinero y en centros de compra, además de en archivos y otras mil cosas) y no desarrollaron, excepto de forma marginal, lo que en las primeras versiones parecía su destino prioritario: el videófono, cuya aparición se ha venido prediciendo desde hace quince años, se resolvió en Skype, y la mayor parte de las comunicaciones se produce de forma escrita. Parafraseando a Spinoza, podríamos decir que aún no sabemos realmente de qué es capaz o no un objeto, con independencia de las determinaciones de la mente. Los objetos manifiestan una dirección de uso, una sensación de deslizamiento, ofrecen posibilidades y utilidades que están dadas y no son tan solo pensadas.[36]

La *affordance* manifiesta así una primera afirmación del sentido. Se trata de literalizar la imagen de Wittgenstein sobre el lenguaje como «caja de herramientas». Comúnmente, un picaporte invita a asirlo, por medio de una propiedad que no reside en el sujeto, sino en el objeto. Podemos no quererlo, podemos no pensarlo, pero es así, es más fuerte que nosotros, porque la iniciativa está en la invitación que proviene del objeto, que no es un apoyo dócil y amorfo, sino un lugar en el que se concentran cualidades, cantidades, formas, propiedades y —sobre todo — posibilidades.[37]

*Entorno*. El entrelazamiento de las *affordances*, junto a aquella otra característica fundamental de la materia y del espíritu que es el registro, hace posible la constitución del entorno. Defino «entorno» como toda esfera en la cual tienen lugar dichas interacciones, desde el nicho ecológico hasta el mundo social. El entorno es la totalidad de las interacciones entre sujetos, otros seres vivos, objetos.[38] La elección del término «entorno» (en lugar de «mundo» o «cosmos») se refiere al hecho de que —

como bien ha sido observado—[39] el espacio más apropiado para una ontología es el ecológico.

En internet, como macroarchivo y macrocomunidad, se reproduce el mismo mecanismo que se da en los superorganismos[40] o en la inteligencia (natural o artificial), por el cual la organización precede y produce el significado. Al igual que las hormigas (o las memorias de los ordenadores y su conjunto en internet), las neuronas no «piensan», sino que «descargan». Y, sin embargo, su conjunto es la conciencia y el pensamiento.[41] Con esto no pretendo en lo más mínimo ver en internet una suerte de macrocerebro o macroconciencia, volviendo a presentar por enésima vez las tesis, que se han revelado retrospectivamente falaces, en torno a internet como «inteligencia colectiva».[42] Tan solo digo que el aparato *[apparato]* precede y produce el sentido, es decir, no es el resultado de una acción deliberada.

Desde este punto de vista, también se puede hablar de un evolucionismo informático, que depende de los ordenadores mucho más que de los diseñadores, revelando a la sociedad sus exigencias: de herramienta de cálculo a herramienta de archivo, de máquina aislada a terminal de internet. Y al contrario para el móvil, de máquina para hablar a máquina para escribir, con convergencia final entre móvil y ordenador. Se trata, por tanto, de elaborar la noción de «institución autopoiética» para definir la característica propia de internet respecto de otras instituciones (por ejemplo, las formas clásicas de la burocracia), en las que el desarrollo autopoiético tenía un punto de partida externo, las fuerzas políticas y jurídicas que presidían la construcción del aparato *[apparato]* burocrático. En el caso de internet, en cambio, es internet mismo el que se propone, a la política y a la jurisprudencia, como colector general de todas las instancias burocráticas, configurándose en última instancia como una superinstitución.

*Sentido*. El cuarto elemento de la emersión de la realidad social es el sentido. También aquí se trata de cumplir una revolu-

ción copernicana con respecto a la idea de que sean los humanos quienes construyen el sentido. No, el sentido va del mundo hacia los hombres en mayor medida de lo que va de los hombres hacia el mundo.

Intentemos aclarar este punto. El sentido es una modalidad de organización por la que algo se presenta de algún modo. No somos nosotros los que damos sentido al entorno, sino que más bien el sentido está en el entorno.[43] Cuanto más extenso sea el entorno (y, por tanto, cuanto más numerosas sean las interacciones), mayor será la posibilidad de generar sentido. Dado que internet es un entorno mucho más extenso e interactivo que los que le precedieron, no resulta sorprendente que se haya revelado como un grandísimo productor de sentido. Así se explican los mecanismos de producción, conflictividad, autovaloración y, en general, del sentido de la movilización que he descrito al inicio de este libro. En cambio, el capítulo siguiente estará dedicado a la explicación del modo en que el aparato *[apparato]* actúa sobre la motivación de los actores sociales. En pocas palabras, cómo es posible que recibamos órdenes del aparato.

## LA DISPOSICIÓN
## ¿Quién me manda hacerlo?

*Estar a disposición*. Una cosa es segura. El panóptico existe, y es internet: un panóptico singular, ciego y sin un ser humano en el puesto de control, sino una memoria infinita, con un saber esencialmente burocrático. Todo esto choca frontalmente con lo que se nos decía cuando apareció internet, esto es, que los nuevos medios habían traído emancipación, así como una tendencia a la reducción del trabajo. Por lo que hemos visto hasta aquí, internet no es emancipación, sino movilización. No se limita a proveer nuevas posibilidades informativas y expresivas a sus usuarios; se convierte en la herramienta de transmisión de responsabilidades y órdenes dirigidas al cumplimiento de acciones. Transformando cada contrato en una solicitud que exige una respuesta individual, internet es un gran aparato *[apparato]* en el cual se trabaja sin ni siquiera saber que se está trabajando. La respuesta fundamental que quiere internet es la que sugiere el *smartphone* cada vez que se escribe la e: «¡Estoy llegando!».

De cara a internet, estamos a disposición. La palabra «disposición» es muy rica, dado que parece transmitir lo fundamental de la relación entre lo singular y la realidad social. Esta última emite normas, esto es, disposiciones, con respecto a las cuales teóricamente tenemos la obligación de ser pasivos («a disposición»), pero que, en conjunto, estructuran nuestra intencionalidad activa, configurándose como «disposiciones» en el sentido aristotélico de *hexis*, de «inclinación» o «predisposición». A través de las disposiciones no pretendo ofrecer un mecanismo monocausal. Más bien me propongo indicar una serie de factores convergentes que son la base de la eficacia de la disposición, partiendo de una hipótesis de fondo.

La siguiente: tal y como se ha puesto ampliamente de relieve,[44] internet (y, desde mi perspectiva, el complejo que defino como «aparato» *[apparato]*) es una estructura supraordinada

con respecto a la política y al capital. No es que el *homo œconomicus* pueda ser movilizado ocasionalmente por instancias no económicas; justo al contrario, en ocasiones el *homo mobilitatus* puede responder también a instancias económicas, pero esto sucede con menos frecuencia de lo que se piensa. Desde este punto de vista, que un documento de particular importancia —el dinero y su capacidad de producir capital— haya sido asumido como móvil principal —si no exclusivo— de la acción social, ha causado no pocas confusiones.

En lugar de buscar una explicación monocausal, quisiera proponer aquí una serie de motivaciones, que, en su conjunto, deberían responder a la pregunta fundamental: ¿quién me manda hacerlo?

*La motivación psicológica: la intencionalidad colectiva*

Una primera explicación de la movilización resulta bastante simple. Internet pone en acción un elemento psicológico que muchos filósofos, y en particular John Searle, han situado en la base de los comportamientos sociales, y de la misma construcción de la realidad social, es decir, de la intencionalidad colectiva,[45] el hecho de que los seres humanos tienden a una forma de acción conjunta. La llamada en la noche, por tanto, por muy aberrante que sea, me convertiría en parte de la humanidad, y haría de mí el creyente de una religión compartida.

*Intencionalidad colectiva*. La tarea que Searle atribuye a la intencionalidad colectiva es muy exigente, y hay buenas razones para creer que lo es demasiado.[46] De hecho, Searle amplía a toda la realidad social la experiencia del *ready made* de Duchamp. Se toma un objeto físico (por ejemplo, una hoja de papel) y se lo transforma en un objeto social (por ejemplo, un billete bancario), en el que se opera la transformación, en lugar de por una entidad reconocible como en el *ready made* (el galerista que decide exponer un urinario o un escurrebotellas transformándolos en obras de arte), por una entidad inasible, una suma de voluntades, probablemente las más influyentes desde el punto de vis-

ta político o económico y, por tanto, más capaces de generar riqueza o consenso. En este sentido, la teoría de Searle se presenta como una naturalización del fetiche de la mercancía, esto es, del hecho de que los objetos puedan adquirir, además de su valor de uso (el papel como soporte escritural, como material útil para envolver un alimento), un valor «sensiblemente suprasensible» (el papel como billete bancario).

Lo que esta teoría no explica no es solo qué sucede con las entidades negativas, como las deudas, sino, sobre todo, cómo es posible que el consenso se genere por arte de magia, y cómo es posible que, por ejemplo, el consenso en torno al hecho de que un billete rojo con ciertas características valga diez euros es más elevado que el consenso en torno al hecho de que un urinario común llamado *Fountain* sea una obra de arte. Además, si la sociedad no fuera nada más que el resultado de una intencionalidad más o menos consciente, siempre sería posible, por medio de un acto de disentimiento con respecto a la intencionalidad compartida o colectiva, sustraerse al peso de la movilización (del mismo modo que Searle sugiere que se puede decidir el cese del valor del dinero).

Así pues, si bien la invocación a la intencionalidad colectiva puede explicar algunas porciones de movilización social (por ejemplo, la pasión deportiva), no parece en condiciones de informar del carácter individual de la llamada con el que inicié esta reflexión. Y, en general, parece postular una libertad de los actores sociales mucho mayor de la que tenemos experiencia efectiva. La ontología de Searle es, de hecho, una repetición del contrato social: personas ya dotadas de conciencia y que comparten una intencionalidad colectiva (que Rosseau habría llamado *volonté générale*) deciden imponer funciones sociales a objetos naturales o artefactos que mantendrán el nuevo estatus mientras la intencionalidad colectiva concuerde en este sentido. No resulta difícil ver que, a pesar de profesar el naturalismo, Searle es un idealista en lo referente al mundo social, pues la su-

ya es una tesis constructivista que hace depender la realidad social de los sujetos, y la economía de la fantasía de los economistas.[47]

*El conflicto*. Un último punto. Searle nos presenta el prototipo de la intencionalidad colectiva por medio del dibujo de dos cabezas en cuyo interior aparece la viñeta «nosotros tenemos la intención». Por supuesto, podemos imaginar situaciones raras y, por lo general, idealizadas en las que este «nosotros tenemos la intención» ocurre exactamente así, pero en cualquier caso serían excepciones con respecto a la mayor parte de las circunstancias sociales, que pueden ir del desacuerdo a la subordinación radical de una intencionalidad individual a otras intencionalidades o aparatos *[apparati]*, como sucede en todas las situaciones de constricción.

De este modo, la sociabilidad de la intencionalidad colectiva parece ser la propia de una cooperación lúdica y desinteresada y, sobre todo, está desprovista de un elemento indispensable para una ontología social, la posibilidad de explicar un conflicto. Lo cual constituye un punto decisivo. Del mismo modo que una teoría del conocimiento no es buena si no sabe explicar el error, una teoría de la sociedad no es buena si no sabe explicar el conflicto. Y la teoría de Searle no lo explica. Si hay intencionalidad colectiva, ¿cómo se puede hablar de conflicto? Y al contrario, si hay conflicto, ¿cómo es posible llamarlo «intencionalidad colectiva»?

Se ha sugerido[48] también que el «caminar juntos» es el paradigma de estar juntos comunitariamente, el modelo de una intencionalidad colectiva en definitiva. Pero, ¿de verdad existe algo así como un «caminar juntos» en tanto que fenómeno unitario? Tomemos a dos novios mientras pasean: sin duda, la suya puede ser la expresión de una intencionalidad compartida. Pero imaginemos ahora a militares mientras marchan. ¿Es esta también una intencionalidad compartida? Hay por lo menos una gran diferencia con respecto a la situación anterior. Y ahora

pensemos en un grupo de soldados prisioneros que marchan mientras el enemigo los tiene a tiro. En realidad, la analogía de esta última experiencia con las anteriores es, como mínimo, dudosa.

Sin olvidar que, por no pecar de excesivo pesimismo, el modo en el que solemos actuar en una sociedad es el de los prisioneros, aunque ciertamente no bajo la amenaza de armas apuntándonos, sino bajo el vínculo de leyes, semáforos, multas, prohibiciones. Parafraseando a Clausewitz, para Searle la política es la continuación de la barbacoa por otros medios.[49] Y, desde esta perspectiva, no se comprende qué diferencia hay entre el disfrute político y el disfrute de una comida, una película o una novela en la lista de los más vendidos. Searle sitúa en el corazón de la actividad social una cooperación y una aceptación compartidas que, en la mejor de las hipótesis, reflejan una actitud moderna (inconcebible en una sociedad feudal, por ejemplo) e idealizada que no informa de la movilización más que en una mínima parte.

*La motivación económica: el capital*

Una segunda explicación de la movilización es la motivación económica, muy explotada a partir del siglo XIX. Después de todo, el correo que me llegó por la noche era de trabajo. Y si trabajaba en el corazón de la noche era por la más clásica de las razones, es decir, para ganar dinero (o creer que lo hacía). Era, en definitiva, un engranaje, no demasiado consciente, del capital.

*El capital del siglo* XXI. Para explicar la movilización social, la inconmensurable ventaja de la hipótesis del capital con respecto a la de la intencionalidad está en que se refiere a estructuras y no a intenciones. Sin embargo, el problema es que el capital del que habla Marx está hecho de trabajadores, máquinas y capitalistas. Lo cual puede que ya fuera problemático en el XIX, pero hoy lo es más que nunca.

Lo que quisiera sugerir es que el capital del siglo XXI es la documentalidad.[50] Afrontemos este asunto comenzando con una

cita del economista peruano Hernando de Soto: «El capital nace *representando por escrito* —en el título, en un valor, en un contrato y en otros testimonios similares— las cualidades económica y socialmente más útiles. Cuando dirigís vuestra atención al documento de propiedad de una casa, por ejemplo, y no a la casa misma, de manera automática habéis dado un paso del mundo material al mundo conceptual en el cual viven los capitales».[51] Y no se trata en absoluto de una exageración.

De Soto subraya un aspecto crucial conectado con la propiedad de los bienes inmobiliarios y de la tierra. Esta propiedad, en el caso de que no aparezca de manera adecuada documentada, no puede ser reconvertida fácil y rápidamente en capital: los bienes inmobiliarios y la tierra no pueden ser intercambiados más allá de ámbitos locales en los que las personas se conocen y alimentan una confianza recíproca, y tampoco pueden servir de garantía para un préstamo o de participación en una inversión. En las economías avanzadas, por el contrario, todo aspecto ligado a los bienes va acompañado de un documento que certifica su propiedad, el cual origina un sistema de representaciones, una dimensión visible paralela a la vida oculta que conecta la existencia material de los bienes con el resto de la economía.

Se trata de un modo distinto de enunciar un principio central de la realidad social, resumido en la máxima jurídica *quod non est in actis non est in mundo.*[52] De hecho, son los actos registrados los que construyen la realidad social, realizando nuestra voluntad (como cuando hacemos una promesa), pero también dificultándola (como cuando debemos mantener una promesa y ya no tenemos ganas) y —algo, según mi punto de vista, aún más interesante— suscitándola. Con respecto a la solución de la intencionalidad, la hipótesis de que la realidad social está construida por el capital tiene una enorme ventaja, la de mostrar la acción de una estructura que se eleva sobre las intenciones individuales, y que no solo está representada por el dinero, sino también por la esfera más amplia de los documentos.

Respecto a esta versión del capital, que tiene el mérito de darle un rostro concreto a una entidad mitológica, quisiera desarrollar dos consideraciones que pretenden contribuir a la explicación del motivo por el cual el aparato *[apparato]* ha conseguido una fuerza movilizadora tan amplia en la era de internet.

La primera es que el papel documental no se limita (como sostiene Soto) a fijar las propiedades a través de los registros, transformándolos en objetos de mercado intercambiables, sino que es la causa primera de la producción de la riqueza financiera, inconcebible en ausencia de documentos, como había subrayado Spengler, hace un siglo, cuando habla del «dinero fáustico» —esto es, del dinero financiero «como función, como fuerza cuyo valor no reside en su simple existencia, sino en su acción»—[53] introducido por primera vez por los normandos en Inglaterra, y que Spengler compara, con su gusto por la taxonomización, con el dinero antiguo, el «dinero como grandeza». En este sentido, el dinero fáustico manifiesta una capacidad movilizadora que es antes que nada la del documento, y es capaz de explicar la interacción social mejor que la hipótesis de la intencionalidad colectiva.

En segundo lugar, De Soto ensombrece un aspecto central de la movilización, y es que la producción de capital va acompañada de una producción de plusvalía a la que hasta ahora se ha dedicado poquísima atención. En este sentido, el carácter distintivo de internet no consiste en una transformación tecnológica (los ordenadores no están ensamblados de manera distinta a las máquinas de coser), sino en un cambio del significado de «producción». Como vimos, internet derriba la distinción entre medio de comunicación privado (teléfono, correo) y medio de comunicación de masas (periódico, televisión) y, lo que es más, entre medio de comunicación y medio de registro. En este marco, se da un crecimiento progresivo del espacio social llevado a cabo por las redes sociales y por la conexión capilar. Además, el número de las interacciones aumenta de manera exponencial,

hecho que constituye una importante explicación de la movilización, y no solo en su componente económico.

*La plusvalía absoluta*. Las operaciones desarrolladas a título gratuito generan una plusvalía absoluta.[54] Los movilizados ponen el trabajo (a menudo inconsciente, además de no retribuido) y los medios de producción (ordenadores, contratos con los gestores telefónicos, energía eléctrica); mientras que el aparato *[apparato]* aporta los beneficios económicos: publicidad en las redes sociales, pero también, y principalmente, la enorme acumulación archivística, que provee una base de conocimiento que va más allá de toda medida común, como queda demostrado por el hecho de que el problema de unas herramientas de traducción eficaces parece que ya está resuelto en gran parte.

No hay que subestimar esta producción de la riqueza que no se limita a distribuir y a organizar. Los usuarios son, a la vez, los destinatarios de los anuncios y los productores de los contenidos, sin que esto represente un costo para las compañías que gestionan los medios sociales. Estas obtienen los ingresos publicitarios mientras que los usuarios ofrecen los medios de producción (dispositivos de conexión a la red) y la fuerza-trabajo de manera gratuita. Con frecuencia se llama «desempleo» a aquello que podría ser definido sencillamente como «trabajo gratuito», es decir, desarrollado en completa ausencia de cualquier motivación económica. Obviamente, en este proceso se puede apreciar una forma de astucia sublime del capital: pero solo con la condición de que se deje de lado la verdadera naturaleza de la movilización en curso.

Una naturaleza que no parece benigna. Un internet-proletariado precario, explotado, mal pagado —o no pagado en absoluto— y sin protecciones sindicales se aplica en trabajos formalmente prestigiosos como editor web, investigador, programador, diseñador, traductor, corrector de estilo. Las horas de trabajo aumentan de manera indefinida, y en todas las categorías profesionales (nombre antiquísimo, cuya actualidad es hoy me-

nor que la del cónsul Buddenbrook) se viene abajo la distinción entre trabajo y descanso. A partir de aquí se genera un sentido de incongruencia fundamental: todo el mundo se siente en deuda o culpable en relación con sus funciones profesionales y sus relaciones humanas, las cuales ya no se distinguen de las funciones profesionales. Una vez más, la tesis según la cual internet sería un mecanismo de transparencia se revela falsa; tal vez lo sea ocasional, pero no esencialmente. De hecho, la característica esencial de internet no es la transparencia, sino la *asimetría* entre lo que sabe el usuario y lo que saben las compañías de gestión. El registro asegura un saber sobre todas las operaciones llevadas a cabo en la red, de ahí la situación asimétrica: el usuario sabe muy poco, el aparato *[apparato]* sabe muchísimo.

*La motivación tecnológica: el dispositivo*

Una tercera explicación se relaciona con muchas reflexiones del siglo xx sobre la tecnología y sus efectos. La movilización está determinada por la técnica, en tanto que fuerza que emerge de manera autónoma (tal y como sugerí en el capítulo anterior). La técnica, a su vez, parece explicar el tono militarizado de la movilización, esto es, el hecho de que no parezca seguir motivaciones psicológicas o económicas, sino más bien técnicas militares.

*El dispositivo*. ¿Cómo es posible? La cuestión es que la base del proceso no se encuentra en la necesidad, sino en el deseo. El aparato *[apparato]* determina las intencionalidades individuales bajo formas no solo de alienación, sino también, y sobre todo, de gratificación y reconocimiento (nadie obliga a los usuarios, principalmente a los críticos del sistema, a publicar de manera compulsiva sus mensajes en las redes sociales). La disposición es un familiar cercano de lo que Foucault llamó «dispositivo»: por una parte tenemos la vida; por otra, su canalización y su organización a través de los aparatos *[apparati]* que controlan, estructuran, desarrollan. De acuerdo con el acrónimo propuesto en el primer capítulo, me refiero a los «dispositivos» con el término

ARMI, para indicar que mi visión difiere de la de Foucault, así como de su recuperación por parte de Agamben, en dos puntos de cierta importancia.

En primer lugar, excluyo la hipótesis de una *nuda vita*,[55] de una vida como tal. La naturaleza humana es indisociable de la técnica, se manifiesta desde el inicio en términos de «segunda naturaleza».[56] Necesitamos las ARMI porque nos encontramos mucho más inermes que el resto de especies animales (las cuales, por otra parte, no están en absoluto desprovistas de técnicas), y porque nos desarrollamos tardíamente (en concreto, más tardía en la medida que la sociedad evoluciona y se vuelve más compleja). En segundo lugar, mientras que Foucault reconoce en el dispositivo un conjunto heterogéneo compuesto por «discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones de regulación, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas»,[57] yo veo más bien un conjunto de documentos, que se manifiestan a través de las ARMI, y que movilizan la intencionalidad. No es una gran diferencia después de todo, pero creo que aporto una importante aclaración, que nos sugiere dónde ir a mirar cuando se han de buscar las formas de movilización de la intencionalidad: antes que nada, a los aparatos *[apparati]* técnicos, y después, volviendo atrás, a la estructura documental de la sociedad.

En este sentido, mis ARMI se aproximan a la noción de «dispositivo» tal y como fue reelaborada por Agamben,[58] que se refiere explícitamente a aparatos *[apparati]* técnicos (empezando por el móvil). También aquí, sin embargo, hay dos diferencias de cierta relevancia. Antes que nada, Agamben ve en los dispositivos una forma de despliegue del poder capitalista, mientras que en mi hipótesis lo verdadero es más bien lo contrario: el capital, como acabamos de ver, es una modificación determinada de la documentalidad, y las ARMI son mucho más antiguas que el capital, identificándose con la naturaleza humana en tanto que segunda naturaleza. Justo por eso —y esta es la segunda diferen-

cia de las ARMI con respecto al dispositivo según la versión de Agamben— las ARMI no son en absoluto un elemento de alienación.

Al hablar de «alienación», Agamben no solo retoma los rasgos, en mi opinión profundamente problemáticos, de la tradicional crítica humanista de la tecnología, sino que, sobre todo, se refiere de manera abierta a la noción heideggeriana de *Gestell*, de «imposición» o «instalación».[59] La técnica ejerce un dominio total sobre la humanidad, que no es libre de elegir. Se trata de un discurso que recorre muchas de las justificaciones posbélicas de los jerarcas nazis,[60] desarrollado por lo demás en aquellos mismos años, con fines abiertamente autoabsolutorios, ya que había que cargar las responsabilidades personales a la cuenta de la técnica por medio de la que, a fin de cuentas, parecía la misión última de las «armas secretas», esto es, defender a los imputados de Núremberg. A diferencia de la perspectiva del *Gestell*, afirmo, por consiguiente, que las ARMI son una herramienta de realización, para mal, pero también para bien. Nos convierten en quienes somos dotándonos, por ejemplo, de una estructura moral y normativa. Son precisamente las ARMI, junto con la militarización, las que nos proporcionan las armas para la crítica de las ARMI: he ahí la gran oportunidad política de nuestros días.

Como acabo de decir, las ARMI no son alienación, sino más bien emersión, en el sentido específico del capítulo anterior. Mucho antes de que las ARMI adquirieran su actual poder, se había impuesto una consideración difícil de sortear: los medios no son una extensión del hombre, sino que el hombre es el resultado de los medios.[61] Esto no nos convierte en modo alguno en irresponsables (como pretende Heidegger), sino que indica el carácter estructuralmente dependiente y condicionado de la naturaleza humana, sobre el que volveré en breve. Todo sistema de emancipación es, a la vez, un sistema de control. Las máquinas emancipan a las personas del cansancio físico más duro, pero las entregan al trabajo industrial. En el momento de su apa-

rición, Internet se presentaba como la liberación del trabajo y como un contrapoder. En realidad, como era de imaginar, introdujo un nuevo trabajo y un nuevo poder. He aquí el rostro oscuro y profundo de internet que se trata de poner de manifiesto, y según mi opinión los grandes intérpretes del poder de internet son —más aún que el Marx teórico de la economía— el Carl Schmitt teórico de la burocracia, el Carl von Clausewitz teórico de la guerra y, sobre todo, el Jacques Derrida teórico de la escritura. Con la aparición de las ARMI, asistimos al despliegue a escala mundial de un poder cuyo antepasado más próximo es precisamente la alianza entre burocracia y poder militar que se manifiesta en las experiencias históricas de la movilización total.

*La militarización*. Si Marx veía en el militarismo prusiano la superestructura del capitalismo renano, yo me inclinaría a mirar la cuestión desde el punto de vista inverso: el carácter fundamental de las sociedades modernas no es la primacía de la economía, sino la de la guerra. El capitalismo (el que conserva este nombre, aunque sea posible conjugarlo con estructuras que no tienen nada de liberal, como en China), y aún más el capitalismo financiero, ese enorme productor de documentos, es, en efecto, un sistema de movilización militar.

Sin embargo, mi análisis comparte dos presupuestos básicos con Marx. El primero es que los actores sociales no operan en una condición de transparencia; es más, la mayoría de las veces son portadores de órdenes que ignoran. El segundo es que, históricamente, la sociedad presenta rasgos pronunciados que, de vez en cuando, permiten reconocer su carácter. En la época de Marx era la industria; en la nuestra, son las ARMI, el régimen de la absoluta disponibilidad, en todos los sentidos del término. Por muy parciales que sean en apariencia, estas formas de organización nos permiten captar la totalidad. Lo que tiene lugar en el mundo de internet no es (como se sostiene a veces de manera vaga) un triunfo incondicional del capital (afirmación con la

que concuerda bastante poco), sino, para ser más exactos, una militarización.

El sujeto que sufre la disposición de las ARMI no se vuelve en absoluto «estúpido», tal y como se ha afirmado en ocasiones:[62] está más bien —de acuerdo con la tesis de fondo de este libro — movilizado. Lo cual, por otra parte, resulta obvio: desde el momento en que tienes un sistema organizado de transmisión de documentos, tienes la esencia de un aparato *[apparato]* militar. El trabajo que se desempeña tiene, por lo general, la cualidad del servicio debido y gratuito propio de las funciones militares. Y la plusvalía que se acumula es antes que nada una acumulación automática de poder.

*La motivación antropológica: la dependencia*

La cuarta y última motivación tiene que ver con las concepciones que —desde el cristianismo al Anticristo—[63] han insistido en el carácter estructuralmente dependiente del ser humano. Se trata de una motivación que personalmente considero convincente porque nos ayuda a liberarnos de la imagen del ser humano como figura autónoma y autotransparente. Antes que como un punto de partida, autonomía, transparencia y crítica, han de concebirse como el fin de un proceso interminable (y que podría no iniciar nunca). El ser humano vive en una dependencia constitutiva, que es, en primer lugar, dependencia de la técnica como prótesis, como reemplazo de sus deficiencias naturales, de su escasa fuerza física, de la lentitud en su adquisición de autonomía con respecto de los cuidados paternos. No hay que sorprenderse de la facilidad con la que ese ejemplar medio de humanidad que soy yo pueda someterse con docilidad a las órdenes que le llegan del móvil.

*Sociodependencia, no socioconstrucción*. No hay que descuidar un asunto esencial, que reduce nuestra supremacía sobre el propio mundo humano. Por supuesto, pequeñas porciones de realidad social están socialmente construidas: por ejemplo, las leyes sobre las que delibera el Congreso de Estados Unidos o el

precio de la cerveza en los bares parisinos. Sin embargo, que las leyes o los precios sean fruto de una construcción social no significa que permanezcan en poder de la imaginación. Las leyes y los precios se escriben, y de aquí en adelante su existencia ya no depende de las intenciones del constructor, sino, tal y como mencioné al hablar de los objetos sociales, del hecho de estar registrados en un soporte y, como tales, de ser permanentes, accesibles públicamente y textualmente inalterables. Es decir, son partes del mundo externo del mismo modo que las mesas, sillas y montañas. Es evidente que podrán cambiarse, pero a través de otras leyes y otros precios, no de meros actos de fantasía o intencionalidad.

Además, vale la pena observar que la mayor parte de la realidad social no está socialmente construida, sino que es socialmente dependiente: el patriarcado, la esclavitud, Júpiter y Juno, las relaciones de subordinación, el carisma no habrían existido si no hubiera habido humanos pero resulta difícil de imaginar la escena de dos personas que inventan a Júpiter, el carisma o la esclavitud. Es mucho más fácil imaginar a dos personas que critican el patriarcado o la esclavitud (con una crítica que se puede traducir en la construcción social de instituciones alternativas). En otros términos, hay partes importantísimas (probablemente, las más relevantes) de la sociedad que hunden su origen en nuestro pasado animal y que, por tanto, nos encontramos sólidamente instaladas a nivel filogenético cuando se refinó nuestro proceso de hominización.

A nivel ontogenético, además, nuestra relación con la realidad social no es, ante todo, la de constructores, sino más bien la de receptores pasivos. Durante una buena parte de nuestra vida social seguimos las reglas ciegamente,[64] sin que ni siquiera las percibamos como reglas (esto explica, por otra parte, por qué pueden surgir conflictos interculturales, en los que lo implícito del mundo social se vuelve explícito). Obviamente, también en este caso es posible —obligado, en caso de injusticia— efectuar

una crítica de las reglas; pero que las reglas se puedan criticar no significa de por sí que hayan sido construidas, y, como es obvio, menos aún que hayan sido construidas por mí o por vosotros. Esto explica por qué motivo podemos llegar a ser tan pasivos con respecto a las normas, tan propensos a la movilización.

La sociedad es algo que nos preexiste y la hallamos hermosa y acabada, definida en casi todos sus detalles. De esta estructura preexistente, cuya trama está compuesta de educación, lenguaje, normas, obtiene su origen nuestra intencionalidad individual. Si admitimos (y hacerlo parece una consideración de sentido común) que la alimentación, la educación, el lenguaje y la cultura desempeñan un papel constitutivo en la formación de nuestra conciencia, entonces resultará verdaderamente difícil pretender que la intencionalidad sea constitutiva de la documentalidad y de la normatividad. Es decir, son las estratificaciones sociales las que determinan las intenciones, lo que de paso explica el motivo por el cual, incluso ante una prestación laboral no retribuida como la que por lo general propone internet, la mayor parte de los actores sociales están encantados de participar en el espectáculo y son proclives a interpretar el proceso como un elemento de autovaloración.

En concreto, sin una estructura social definida de manera altamente detallada resultaría inconcebible no solo la esfera de nuestras obligaciones y derechos, sino también la de nuestras intenciones y aspiraciones. Resulta bastante obvio que, sin una sociedad, expresiones como «hay que pagar impuestos» o «nadie puede ser arrestado sin motivo» carecerían de sentido. Pero no siempre se presta atención al hecho de que, sin una sociedad, no tendrían algún sentido frases como «bautizo este barco Queen Mary», «tomo a XY como legítima esposa», «dejo este reloj en herencia a mi hermano». Por mucho que parezca que manifiestan una intencionalidad no derivada, encuentran su condición de posibilidad en una estructura social que hace concebibles actos como el bautismo, el matrimonio, la herencia.

*La norma*. El modo esencial de ponernos en relación con la realidad social no es el del legislador, sino el de quien está sujeto a las normas, y esto vale también para el legislador en tanto que individuo histórico concreto. En este marco, la noción de «norma», al contrario que en la visión kantiana, que transforma a todo sujeto moral en legislador, es sobre todo algo recibido del exterior, dado y no construido.

Buena parte de la realidad tiene orígenes inaccesibles a cualquier reconstrucción. Nosotros simplemente podemos suponer que, durante el largo recorrido filogenético que nos conduce de la vida animal a la vida social, hubo momentos, tal vez con una gradualidad que requirió miles de años de los que no sabemos nada (y que, como es obvio, aún no ha concluido), en los que se produjo la realización progresiva del mundo social tal y como lo conocemos. Pero todo lo que conocemos acerca de la humanidad nos presenta una imagen de ella (de manera totalmente evidente, dado que el concepto de una humanidad en estado natural es contradictorio) como ya dotada de unas normas sociales que ejercen una función normativa con respecto a la intencionalidad colectiva, la cual, por tanto, de acuerdo con la tesis que estoy defendiendo, no puede ser vista como el origen de la normatividad, sino como un efecto de ella.

Dicha normatividad se sitúa en el corazón de nuestra época, la cual se considera completamente absuelta de la normatividad. Conviene cambiar nuestra perspectiva con respecto al mundo, tanto natural como social. Hemos de dejar de pensarnos como sujetos otorgadores de sentido capaces de transformar un feo tinelo marrón en un lugar hermosísimo, una jornada aburrida en un paraíso y, hablando de cosas más serias, un grupo humano que pretende destruirse en un simple caso de mala voluntad. Las cosas no son en absoluto tan simples ni tan transparentes. El mundo, con sus caracteres y sus conflictos, nos moviliza, para bien o para mal. Y por eso nos orientamos hacia el mundo de una manera tan radical, porque sabemos que de este

universo de objetos (que incluye, asimismo, a aquel tipo de objetos conocidos como sujetos) nos puede llegar un sentido.

Del mismo modo que nadie tiene necesidad de conocer el funcionamiento de los ascensores para usar uno, muy pocos conocen las normas que aceptan, y que han sido inculcadas por la educación y por las costumbres, esto es, por los elementos esenciales en la construcción del mundo social. Este mismo mecanismo constituye el motivo esencial por el cual asumimos comúnmente que el dinero tiene un valor intrínseco y la policía urbana tiene derecho a retirar el carné de conducir. Tal vez más tarde, de manera repentina, en ciertos casos y en ciertas personas, se produce una toma de conciencia. Sin embargo, esta es una posibilidad que podría no tener lugar nunca, no es el modelo de estar en el mundo social y mucho menos su presupuesto. En lugar de proyectar un mundo a total disposición del sujeto, la esfera de los objetos sociales nos revela la inconsistencia del solipsismo: que en el mundo hay más cosas, además de nosotros, está probado por la existencia de dichos objetos, que carecerían de razón de ser en un mundo en el cual no hubiera más que un sujeto.

*No somos legisladores, estamos sujetos a las leyes*. Si abrazamos este cambio de perspectiva (digamos que una revolución copernicana que nos pone en la posición de sujetos subordinados a normas en lugar de constructores de la realidad social), podemos justificar la prioridad de la documentalidad sobre la intencionalidad. Como dije, buena parte de la realidad social escapa a toda reconstrucción. Y aquella parte de la realidad social cuyos constructores podemos señalar, como por ejemplo la sentencia de muerte de Luis XVI, obtiene a su vez su legitimidad de documentos. Decir que «el descontento del país condujo a la Revolución francesa» es una frase que ex- plica muchas cosas, pero sería difícil sostener que «el descontento del país» sea una fuente de normatividad. La normatividad es reconocible más bien en la sentencia de la Convention Nationale, autoconstitui-

da en tribunal, que el 15 de febrero de 1793 condenó a muerte a Luis XVI por «conspiración contra la libertad pública y la seguridad general del Estado», con 707 votos sobre 718 votantes. Ahora bien, este ejemplo parece demostrar que la normatividad proviene de la documentalidad: sin documento no hay normas, intenciones, revoluciones. Aún más evidente es el papel de la documentalidad en la construcción de ese tipo de normatividad que son los valores económicos, los cuales, de acuerdo con Adam Smith y contra Kant, no son distintos, en su génesis, de los valores morales.

*Documentalidad e intencionalidad*. La fuente de la normatividad es, por tanto, la documentalidad, y la base de la documentalidad es el mecanismo de emersión social que examiné en el capítulo anterior. Obviamente, podría objetarse que una inscripción en sentido estricto es inerte y solo adquiere significado si es interpretada por un sujeto cualquiera dotado de intencionalidad. La objeción se articularía del siguiente modo. Admitiendo que la mente sea una tabla de inscripciones, si las inscripciones son inertes, entonces es preciso postular un sujeto intencional que las interprete; si, por el contrario, no son inertes y están dirigidas desde sí mismas hacia su propio significado, entonces están dotadas de intencionalidad.

Por tanto, la documentalidad como teoría de la mente parece presuponer en cualquier caso alguna noción de intencionalidad. En este sentido, se ha sugerido la existencia de *mental files*,[65] «documentos mentales» que, al contrario que los documentos en papel, son intrínsecamente intencionales. Lo cual supone un modo de corroborar (con Brentano) que el carácter propio de lo mental es la intencionalidad y que (con Platón y Aristóteles) la mente se puede representar como un soporte escritural o, como diríamos hoy, como un archivo. Aparte de esta (relativa) modernización, queda preguntarse en qué difiere dicha «intencionalidad mental» de un suplemento de alma añadido al mero dato de la documentalidad y el registro.

Ahora bien, nadie sostiene que los documentos avancen por sí solos o se lean por sí solos (en ese caso serían instrucciones, y esto, por lo demás, sucede: paso el código de barras del billete y las puertas se abren permitiéndome embarcar en el avión). En lo que no estoy de acuerdo es en el hecho de postular una intencionalidad colectiva que debería preceder a la intencionalidad individual. Y sobre todo en considerar la intencionalidad individual como algo en absoluto distinto ni trascendente con respecto a la documentalidad.

*La alienación*. Una última cuestión. Podría dar la impresión de que nos encontramos ante un puzle: los objetos sociales, lo hemos visto, son dependientes de la mente, pero independientes del conocimiento (esto es, también de la conciencia). Un matrimonio del que se hayan dejado de tener noticias en cualquier caso ha existido, del mismo modo que podría haber una recesión aunque nadie sospeche de su existencia.[66] ¿Cómo es posible? ¿Acaso no significa sostener que los objetos sociales son a la vez dependientes e independientes de la mente? No. La contradicción subsistiría en el caso de que la «dependencia de la mente» estuviera entendida como dependencia de *una* mente, como si cualquiera pudiera determinar el curso del mundo social. Pero esta hipótesis queda desmentida por cualquier experiencia del mundo social (mi mente no hace las leyes, ni los precios, como mucho escribe este libro), además de que, en muchos casos, nuestra propia mente parece ser independiente de sí misma, como por ejemplo cuando desarrollamos pensamientos obsesivos que no quisiéramos tener. Si bien ya no hay una contradicción entre «dependencia de la mente» e «independencia de la conciencia», de lo que se trata es, sin embargo, de explicar cómo los objetos sociales tienen validez incluso cuando no tenemos conciencia o conocimiento de ello.

En resumidas cuentas, como diría Marx, esta es la alienación. Pero no está claro que sea tan fácil librarse de ella y no responder a la llamada.

# ¿Es posible no responder? ¿Cómo se responde? ¿Qué se responde?

¿Es posible no responder? Claro que sí. ¿Hay algo más fácil?

No, evidentemente no es tan fácil. No funciona así. Y no solo porque, si no respondemos a la llamada, nos arriesgamos a ser dejados de lado y a quedarnos sin trabajo. Hay mucho más, algo que tiene que ver con nuestra cualidad de animales políticos, esto es, como acabamos de ver, animales dependientes de otros animales (similares o distintos a nosotros) y de la técnica. Al no responder se pone en riesgo mucho más que el trabajo, se pone en riesgo quedarse, como dice Homero, «sin parientes, sin leyes, sin hogar». No responder es, entonces, inhumano, dado que, como decía Aristóteles, solo el animal o el dios pueden prescindir de la sociedad, es decir, de aquello que he descrito en este libro como «aparato» *[apparato]*. Sin embargo, esto no significa que la respuesta sea obligatoria ni, sobre todo, que haya de reducirse a reafirmar el estado de servidumbre voluntaria que parece ser una constante antropológica que emerge con particular evidencia en la época de la movilización total.

*La deconstrucción*

¿Qué hacer, entonces? Y, sobre todo, ¿qué pensar? En la idea de «deconstrucción»[67] hay un elemento que aún hoy tiene plena validez. A saber, la idea de que las verdaderas transformaciones no se pueden llevar a cabo por medio de un cambio radical o un ataque frontal. Esto se debe a que, si la situación que he descrito hasta aquí es correcta, la alienación y la dependencia son elementos constitutivos de la naturaleza humana, una condición de la cual no se puede prescindir. Descuidar este estado de cosas ha comprometido a un gran número de proyectos políticos emancipadores de la edad moderna. Su fracaso reafirmó de

manera indirecta a los conservadores, que se hacen fuertes en una concepción de la humanidad mucho menos optimista que la de los emancipadores.

Por tanto, parece una mejor idea tomar a la humanidad y a la sociedad tal y como son descritas por los conservadores y, partiendo de ese estado de cosas, proceder a una deconstrucción que, de acuerdo con mi concepción, implica antes que nada una relectura de la antropología política conservadora con vistas a la emancipación. Para poner de manifiesto esta operación me serviré del vocabulario de la tradición católica, aunque evidentemente podrían emplearse otras tradiciones y vocabularios.

*El pecado original*

Permitidme que empiece con un relato militar que, en la retórica predominante hoy en día, podría clasificarse como un «choque de civilizaciones». Está extraído del *Antonio y Cleopatra* de Shakespeare, acto tercero, decimotercera escena. Antonio y su proyecto oriental han sido derrotados, Octavio y Occidente han vencido. Cleopatra le pregunta a un dignatario de la corte, Enobarbo: «¿Qué podemos hacer?». Y Enobarbo responde: «Pensar y morir». En esta respuesta encontramos la indicación de un sentido minimalista de la cultura por el que personalmente siento un gran apego.

La visión cristiana del pecado original capta la realidad antropológica mucho mejor que la del buen salvaje, y es probable que, sustituyendo el pecado original por aquello que he descrito como «dependencia», esto es, secularizándolo, podría obtenerse una excelente descripción de la sociedad tal y como es, lo cual no quiere decir que la sociedad deba permanecer igual a sí misma. La referencia al pecado original no es —y esto es lo mínimo que se puede decir— original. Sin embargo, querría que fuera explícita, en lugar de implícita, tal y como sucede con la noción de «estado de yecto»[68] en Heidegger, que describe la estructura del pecado original, si bien, como sucede a menudo en Heidegger, la reescribe en otros términos. La mejor exposición

de las consecuencias sociales del pecado original se encuentra en las *Veladas de San Petersburgo* de Joseph de Maistre, una obra no menos profunda que *El capital,* aunque, en general, goce de peor prensa. Sin embargo, mientras que en el planteamiento de de Maistre la referencia al pecado original justifica el derecho divino, en mi planteamiento es el presupuesto imprescindible para un proceso de emancipación.

Efectivamente, la humanidad (como decía Kant) es un fuste torcido, pero ese no es un buen motivo para no intentar enderezarlo. Y que estemos alienados de manera congénita no es solo una limitación, sino también un recurso. Después de todo, y esto lo comprendió bien Hegel, la propia cultura es una forma de alienación. Esta alienación no nos restituye a nosotros mismos, sino que, al contrario, *nos aleja de aquello que somos volviéndonos así mejores*. El optimismo de la voluntad es algo excelente, siempre y cuando no vaya en detrimento del pesimismo de la razón, el cual nos enseña que la gran actividad fundamental es inconsciente y concierne a fuerzas de las cuales no tenemos conciencia.

Esta es la gran enseñanza de *Guerra y paz*. Como hombres modernos, surgidos de la Ilustración, tenemos el deber moral y político de identificarnos con Napoleón, con su activismo y su decisionismo. Con su constructivismo, en última instancia. Pero los verdaderos movimientos son aquellos de los que surgió Napoleón, sin ser su artífice. Y que habrán de provocar su fin por medio de la gran armada convertida en un gran animal herido, de la gran guerra patriótica del pueblo ruso, que no tiene la más remota idea de lo que hace, del invierno y del barro y del viejo Kutuzov arrodillado frente a los iconos.

Esto no significa en modo alguno que se haya de «devenir naturaleza», aceptar la naturaleza, seguir el instinto de muerte. Significa comprender el carácter imprescindible de la cultura, que no está hecha solo para potenciar técnicamente al mundo, sino también para empujar a la muerte un poco más allá, como

en los relatos de Sherezade. Comprender no es mucho, y no siempre implica transformar, pero es la posibilidad más grande que nos ha sido dada a los seres humanos. Es evidente que esta visión resulta odiosa. Pero, repito, es lo más grande que tenemos y, en cualquier caso, es algo que de verdad tenemos, no algo que soñemos, prometamos o apostemos.

*Archirrobinsón*. Como decía al inicio, no responder no es nada sencillo, y en esta dificultad no solo encontramos un elemento fundamental de esa noción tan compleja y problemática que es la «naturaleza humana», sino también la razón de aquella que es definida como una servidumbre voluntaria y que, sin embargo, es un modo fundamental del ser social. Las teorías del rebelde, la crítica de la moral del rebaño, no tienen en cuenta el hecho de que incluso la crítica más radical del sistema tiene su origen en el propio sistema.

No somos nosotros los constructores de nuestros tótems ni de nuestros tabúes: son ellos los que nos construyen. El sentido del mundo social no va de la mente al mundo, sino del mundo (social y natural) a la mente,[69] y la mejor demostración del hecho de que el sentido está mucho más presente en el mundo que en la cabeza es precisamente el aparato *[apparato]*. Por tanto, hemos de imaginar una larga cadena del ser que interactúa y conduce progresivamente a la emersión de todo, impuestos y vacaciones incluidos.

Para ilustrar este punto, será suficiente con un simple experimento mental. Imaginemos a un Archirrobinsón que fuera el primer y último hombre sobre la faz de la Tierra. ¿De verdad podría corroerlo la ambición de convertirse en contralmirante, millonario o poeta de corte? Desde luego que no, así como no podría aspirar de manera sensata a seguir las modas, o bien a coleccionar cromos de futbolistas o bodegones. Y si, de manera hipotética, intentara fabricarse un documento, se embarcaría en una misión imposible, porque para hacer un documento son necesarios, al menos, dos: el que escribe y el que lee. En reali-

dad, nuestro Archirrobinsón ni siquiera tendría un lenguaje y difícilmente podría decirse que «piensa» en el sentido corriente del término. Además, resultaría difícil afirmar que es orgulloso, arrogante o que está enamorado, más o menos por el mismo motivo por el que resultaría absurdo pretender que tenga amigos o enemigos.

No hay pensamiento social sin normatividad, ni normatividad sin baño social,[70] lo cual sugiere que la normatividad deriva, obviamente, de ese complejo de elementos que he llamado «disposición». Pensar la transformación implica, en primer lugar, medirse con la disposición.

*Salid de la caverna*. Plantear salidas de la caverna es siempre una excelente idea, con la condición de que se reconozca que la caverna es también un refugio, y que salir de ella ni es simple ni se puede dar por sentado. Antes que nada, en la caverna no somos espectadores encadenados, sino actores movilizados y responsabilizados por un aparato *[apparato]*. La movilización no consiste en una intencionalidad individual que dicta disposiciones, como podría concluirse de una enésima reproducción del paradigma de la conciencia y la ideología (en mi planteamiento *no hay ideología*: dejémosela a Destutt de Tracy). Antes bien, describe un retículo de documentos que asume una vida propia, superando toda forma de planificación individual y, en definitiva (tal y como muestran, por ejemplo, los automatismos que conducen a las crisis económicas o a las guerras), toda forma de control. Más que a una intencionalidad colectiva, una vez más nos enfrentamos a la confusa interacción de intencionalidades individuales guiadas por una documentalidad fragmentada y extendida. A un conjunto de órdenes cuya característica primera no es que sean comprendidas, sino más bien que sean ejecutadas; a una competencia que precede a la comprensión. En este sentido, la documentalidad puede ser considerada una rama de la filosofía de la acción, dado que el objetivo de los documentos, en tanto que registros de actos, es producir otros actos.

Esta no es, sin embargo, una perversión de lo que somos, sino, como siempre, una revelación de nosotros a nosotros mismos. La responsabilidad —he aquí lo que quisiera expresar— encuentra en el registro su más potente condición de posibilidad. En este sentido, el Yo, el sujeto puro de la voluntad —que Kant interpreta como un primitivo independiente de cualquier determinación empírica (esto es, como un alma en el sentido cristiano del término), como el *homunculus* que se agita en nosotros—, se presta a ser descrito como una tabla en la cual se inscriben impresiones, roles y pensamientos, y que precisamente por efecto de estas inscripciones deviene capaz de iniciativa moral.

Si en el orden de las justificaciones puede decirse que la intencionalidad ha generado una normatividad que a su vez se ha manifestado a través de una documentalidad, en el orden genético-ontológico tenemos una intencionalidad que deriva de la normatividad (seguimos casi todas las reglas ciegamente durante casi toda nuestra vida) que a su vez obtiene su origen de una documentalidad (las normas no están en el aire, están inscritas y son transmitidas bajo la forma de dichos, proverbios, leyes, instrucciones). La pasividad del registro se transforma en la actividad de la movilización. Si no fuera posible llevar un control no tendríamos mente, pensamiento, intención. Pero sin la posibilidad de la inscripción no existirían ni siquiera los objetos sociales, que consisten en el registro de actos sociales, empezando por el de la promesa, que es fundamental. De este modo, en el mundo social no habría nada ni nadie en ningún lugar nunca.

En lo que respecta a nosotros, actuamos por imitación; esta se inscribe en nuestras mentes a través de la educación y la cultura,[71] y de este modo nos volvemos capaces de acciones morales. La imagen de la paloma que percibe el aire como un estorbo pero que precisamente del aire, de la fricción con el mundo, obtiene la posibilidad de volar, es válida principalmente en el mundo de la razón práctica y en el mundo social. La esponta-

neidad y la creatividad que percibimos en nosotros, el hecho de poseer contenidos mentales e ideas y de referirnos a cualquier cosa del mundo, son operaciones que no contradicen en modo alguno la búsqueda del origen de todo esto en registros e inscripciones. Desde luego, sentimos con gran vivacidad que tenemos una vida mental que es nuestra y, en particular, una vida moral en la que el *homunculus* que habita en nuestra cabeza se agita y nos atormenta como un espectro. Ahora bien, esta vida y este tormento son auténticos, lo cual no excluye, empero, que en el origen del *homunculus* hubiera una tabla, un sistema de inscripciones y registros, del mismo modo que el hecho de que se exprese en tercetos no le quita nada de su autenticidad al sentimiento.

*El derecho divino*

Igual que sucede en el caso del pecado original, con el derecho divino también nos enfrentamos a una intuición que explica la sociedad en términos más creíbles que la hipótesis del constructivismo y del contrato social. Salvo que la explica postulando un poder y una organización social que provienen de Dios, a pesar de que es posible recurrir, como he intentado hacer en este libro, a la hipótesis de una emersión de lo social desde lo natural.

*Independencia de la intencionalidad.* Frente al estado de cosas planteado por la emersión, el comportamiento que ha de guiar a un proyecto de emancipación no es la solución fácil del «basta con quererlo». No, no basta con quererlo. Hay que entenderlo. Partamos de la circunstancia de fondo, esto es, como dije, que la mayor parte de los objetos sociales se presenta, para los sujetos, como socialmente dependiente, pero no como socialmente construida. La idea de «construcción», en la teoría de la intencionalidad clásica, se vuelve ambigua al indicar a la vez actos constitutivos singulares (por ejemplo, una promesa) y la construcción de la realidad social en su conjunto. En cambio, de lo que se trata es de distinguir entre el primer nivel (en el que tie-

ne lugar, efectivamente, un acto constitutivo) y el segundo nivel, el de la construcción de la realidad social en su conjunto, donde se propone como alternativa la teoría de la dependencia social, observable de manera fácil en el caso de internet, cuya génesis consistió en una creciente conexión, socialmente dependiente (sin sociedad no habría internet) pero no socialmente construida, ya que nadie diseñó internet en su totalidad y su desarrollo fue autónomo.

Este elemento de independencia con respecto a la intencionalidad merece ser tenido en consideración más de lo que suele suceder. Las crisis económicas pueden producirse con la misma fuerza y autonomía que las catástrofes naturales. Aquí la dependencia de los objetos sociales con respecto a los seres humanos es meramente ontológica y negativa, ya que, si no existieran los humanos (o si fueran amnésicos), no habría crisis económicas. Pero en modo alguno se puede hablar de una dependencia epistemológica y positiva: la epistemología social puede tratar de intervenir en el mundo social —lo cual, por suerte, en ocasiones sucede con éxito— pero de ninguna manera puede concebirse esta intervención como un *fiat*. Es simplemente un modo de acercarse a una realidad que no es menos independiente que la de los objetos naturales. A la luz de lo que se ha dicho hasta aquí, la diferencia entre socialmente construido y socialmente dependiente, de la que ya hablé, pero sobre la que conviene regresar, se vuelve central.

*Socialmente construido y socialmente dependiente*. Resulta evidente que la sociedad está llena de objetos socialmente construidos. Por ejemplo, el contrato entre mi editor y yo para la publicación de este libro es, con total seguridad, un objeto socialmente construido. Pero sería mucho más difícil aplicar la categoría de lo «socialmente construido» a elementos tan arcaicos y, sin embargo, tan presentes y tan influyentes a nivel social como las orientaciones religiosas, por no hablar de las inmensas cantidades de inconsciente que ocupan un lugar central en el

mundo social. Precisamente por este motivo estoy intentando conducir la atención hacia lo esencial.

Si bien no tengo dificultad alguna en aceptar que el monoteísmo de Akenatón estuviera socialmente construido, desde el momento en que poseemos testimonios históricos de la decisión de un faraón de imponer (sin éxito, el *impact factor* de Moisés fue mucho más elevado) un culto solar monoteísta, tengo enormes dificultades para aceptar la idea de que el monoteísmo, el politeísmo o la religión en general estén socialmente construidos.[72] Entramos en antigüedades inmensas, en las que el concepto de «construcción social» resulta problemático y, a fin de cuentas, ridículo. Sostener que los animales tienen una organización social es antropomorfismo; la reina de las abejas no es una reina y el Plinio que habla de la religión de los elefantes cae bien, pero solo eso.

Por supuesto, puede reconocerse una continuidad entre el macho alfa de las manadas de lobos y los ejecutivos de las multinacionales o los chulitos de Facebook. Pero esto demuestra que la noción de «macho alfa» no está socialmente construida, ya que es resultado de un pasado en el que no se puede —si las palabras tienen un sentido y si no estamos dispuestos a sostener con seriedad la tesis según la cual el cangrejo ermitaño es el antepasado de los *okupas*— encontrar nada más que el antecedente remotísimo de la sociedad tal y como la conocemos.

El caso de las sociedades animales pone claramente de manifiesto el predominio de la emergencia sobre la construcción. En las manadas de lobos no se entierran los cadáveres, no se administra la justicia, no se celebran matrimonios, no hay tabúes con respecto al incesto ni al canibalismo. Sin embargo, hay relaciones de supremacía y de subordinación cuya continuidad es posible observar en un consejo de facultad cualquiera de una universidad contemporánea. Y, a su vez, la sepultura de los muertos, las diversas formas de unión entre sexos, la administración de la justicia y los tabúes, más que estar «socialmente

construidos», marcan, antes que el *pasaje* de la naturaleza a la cultura, la *división* de dos esferas en origen indiferenciadas, pero que desde el inicio están dotadas de espíritu y estarán hasta el final hechas de materia.

Una vez que se ha formado una sociedad, según un proceso tan gradual como el paso de las grutas de Altamira al salón Guermantes, se llega a construcciones sociales (la monarquía absoluta, el interés bancario) y a justificaciones o deslegitimaciones sociales de hechos naturales. Una cultura ilustrada desaprobará al macho alfa, los fans de Clint Eastwood lo exaltarán; pero el macho alfa ni está socialmente construido, ni es socialmente dependiente, ni *mentedependiente*. El macho alfa es naturaleza desde el momento en que la naturaleza admite estructuraciones jerárquicas, es más, es intrínsecamente jerárquica; y todo el esfuerzo de la cultura consiste en deconstruir esta jerarquía y en reducir la desventaja física con respecto a la naturaleza por medio de la técnica.

*Transformación*. ¿Reconocer la dependencia significa rechazar la transformación? Todo lo contrario. Hay que relacionarse con el mundo social y con la conciencia de que sus estructuras son mucho más sólidas y menos transparentes de lo que resultaría de seguir el camino, demasiado simple, de la construcción social y que, por tanto, la lucha, necesaria, será mucho más dura que la que tiene lugar en una asamblea de vecinos.

Esto nos permite afrontar un punto decisivo. Si pensáramos que la sociedad es el resultado de contratos humanos, entonces sería verdaderamente difícil explicarse por qué es tan difícil cambiarla, y se desencadenaría (como de hecho sucede, y en internet más que nunca) una conflictividad cuya principal causa es la idea de que las injusticias sociales son el simple resultado de la maldad humana. No es así. Las injusticias sociales existen, pero, por lo general, no están causadas por un corazón duro e incapaz de arrepentirse. Precisamente esto hace que sean tan difíciles de reparar, pero una reparación y una transformación so-

lo serán posibles con la condición de que se observe a la sociedad con el ojo de la emersión y no con el de la construcción. Crear entidades mitológicas tales como la maldad del capital o la voluntad de poder implica sencillamente encontrar chivos expiatorios para el odio social (o, más sencillo, para poder llevar a cabo críticas de bajo coste). Sin embargo, decir que el capital quiere que actuemos de cierta manera (cuando ni siquiera él sabe lo que quiere) no es, en principio, algo distinto a cebarse con los campesinos de Pizzo Calabro que en 1815 acogieron el desembarco de Murat de una manera distinta (denunciándolo a la policía) a como acogieron el desembarco de Napoleón los habitantes de Golfe-Juan.

*La cultura*

Un tercer y último elemento que se ha de tener presente para la perspectiva emancipadora que propongo reside en la idea de cultura, es decir, de aquello que, si hemos de creer al mito bíblico, nunca se habría desarrollado si el hombre no hubiera pasado de la condición edénica. Una condición de la que los descendientes de Adán y Eva no tienen demasiados motivos para sentirse nostálgicos, aunque más no sea porque en el paraíso no hay nada que leer y el deseo de saber se ve hasta tal punto desalentado que su único abogado es el diablo. Y tener cultura significa saber qué responder a la movilización, no secundarla ciegamente. En otras palabras, las ARMI se pueden usar de muchos modos y su potencia, neutra en sí misma, se puede destinar, por así decir, a fines civiles.

Con esto no pretendo en lo más mínimo referirme al dicho, demasiado catastrofista, y excesivamente esperanzador al mismo tiempo, de Hölderlin «allí donde hay peligro crece también aquello que salva», ni —tratándose de las ARMI— al pasaje nibelúngico de Wagner «cierra la herida solo la lanza que la abrió». Sencillamente, percibo que nunca ha habido tanta cultura como en nuestros tiempos. Por supuesto, que internet represente una explosión de la escritura no conlleva de por sí un creci-

miento de la cultura[73] (y hay motivos suficientes para verlo incluso como una amenaza en su contra). Y, por otro lado, es una evidencia a los ojos de todos que hoy la cultura humanista, al contrario de lo que ocurría aún mucho tiempo después del advenimiento de la sociedad de masas, ya no dispone de una justificación social garantizada.[74] Pero precisamente por esto, es necesario reconsiderar las *humanities*, aquello que Derrida, jugando con el doble sentido de «humanidad» como género humano y como conjunto de las disciplinas humanísticas, llamó «humanidad por venir».[75]

En otras palabras, lo que hoy se plantea mejor con respecto al pasado es un uso político de la cultura, de acuerdo con la noción de «hegemonía» de Gramsci, lamentablemente viciada por un idealismo de fondo que comprometía el resultado de sus análisis.[76] La versión realista de la hegemonía sonaría del siguiente modo: es acertado ver en la cultura una herramienta de emancipación política, pero, para ello es necesario reconocer que si la cultura puede desempeñar este papel es en virtud de condiciones históricas y materiales. Dichas condiciones no existían en la época de Gramsci, pero pueden plantearse hoy, en el mundo de la movilización total, que es también el mundo de la explosión de la escritura. Esta explosión puede generar una transformación, con la condición de no dejarnos ofuscar por los *idola* que desfilan por la caverna.

No son en absoluto los *idola* del conformismo y del consumo, de la técnica o de otro tipo, sino, por el contrario, las perspectivas autolimitadoras con las cuales la cultura se ha mirado a sí misma. Al contrario que Bacon, me limito a seleccionar dos: el ídolo de la escisión y el de la unidad. Lo que quisiera demostrar de manera concluyente es que no es cierto que la modernidad (o la posmodernidad) esté más escindida entre ética, estética y saber, o que esté más dominada por el imperativo de lo útil con respecto a cualquier época histórica precedente.

*El ídolo de la escisión*. Tomemos al primer ídolo, el de la esci-

sión. Una larga tradición, de Marx a Weber y de Lyotard a Habermas, ve en la modernidad no solo la época de la división del trabajo, sino también la época de la pérdida de esa armonía entre ética, estética y conocimiento que habría caracterizado a las edades anteriores. El hombre moderno no ha de desempeñar solo un trabajo especializado, sino que se convierte (¿os acordáis?) en un «hombre unidimensional». El «hombre completo» del cual se despide la modernidad es el que *La ideología alemana* recupera, sin demasiada convicción, como utopía a seguir: la utopía de una sociedad emancipada, en la que se puede ir de caza por la mañana, pescar por la tarde, criar al ganado al atardecer (¿por qué al atardecer?) y, después de la cena, ejercer de crítico.

De manera similar, leemos en un discurso de Weber en el *Verein für Sozialpolitik*, de 1909, que es «terrible pensar que un día el mundo podría estar lleno únicamente de pequeños dientes de engranaje, de pequeños hombres aferrados a pequeñas ocupaciones que ponen en marcha otras más grandes». El Marx de la burguesía concluye que se trata (de manera menos ecuménica que el Weber del proletariado) «de preservar a *una parte* de la humanidad de este desmembramiento del alma» (las cursivas son mías). Sin embargo, tres años antes del discurso de Weber, en *Kant und Goethe*, Simmel había hablado de la modernidad como del lugar del conflicto entre dos almas: la kantiana, obsesionada por el límite, y la goetheana, consagrada a la hibridación de las disciplinas. Si las palabras tienen algún valor, esto implica reconocer que la hibridación goetheana no es lo arcaico, el pasado, lo ingenuo contrapuesto a lo sentimental, pero no es menos moderna que la escisión kantiana.

Por mi parte, me limito a preguntar: ¿dónde habría tenido lugar la escisión? ¿Cuándo? ¿Por qué no nos han advertido? El ideal weberiano de separación de los saberes no se ha llevado a cabo (por tanto, nunca hemos sido modernos),[77] y ahora menos que nunca, pues construimos objetos híbridos, a la vez técnicos

y científicos, y no estamos en condiciones de separar la esfera pública de la política y la científica.

Ahora bien, ¿no es la realización del sueño de Marx? O, de manera más precisa, ¿no es acaso, más que una nueva victoria de la alienación, un paso adelante en la realización de los ideales humanos? Se trata de impulsar, contra el descrédito posmoderno del saber, el ideal de la cultura, que precisamente en la era de internet puede disponer de recursos antes inimaginables. Sé muy bien que esto no es mucho, pero es todo lo que se puede esperar de un profesor que no se ha resignado a la idea de que ya solo un dios puede salvarnos.

Y no se trata de un simple optativo. En la era del registro, si hay algo que pueda ser impulsado a lo grande —algo radicalmente inconcebible en la época de los medios de masas y el pop — es precisamente el ideal de cultura. Por primera vez, la humanidad dispone de una biblioteca, filmoteca y discoteca infinitas. Es ahí donde hemos de dirigir nuestra mirada. Por tanto, hay que rediseñar las distintas formas de institución cultural (universidad, cadenas televisivas, casas editoriales, periódicos) en el ámbito humanístico, dado que viven en una situación extrañísima: la de considerarse inactuales, superadas, definitivamente inútiles, en un mundo que rebosa de obras de arte, novelas, películas, canciones, *blogs*, y que nunca como ahora ha sentido la necesidad de una *Bildung* capaz de superar la especialización, en un tiempo en el cual las transformaciones son rapidísimas y las especializaciones están expuestas a un proceso de obsolescencia, por así decir, instantánea.

*El ídolo de la utilidad*. Llegamos al segundo ídolo, el de la utilidad. En 2011, Martha Nussbaum, en *Sin fines de lucro*, defendió la importancia de la cultura humanística para la democracia, y criticó la ceguera que supone querer profesionalizar a toda costa las disciplinas humanísticas. Son ideas ampliamente aceptables, y ampliamente compartidas, si se considera que, desde hace dos años, *La utilidad de lo inútil* de Nuncio Ordine

es un *best seller* indiscutible del ensayo en Italia y Francia. La pregunta es: la tentación de subordinar la cultura humanista a imperativos de rentabilidad, ¿es una característica de nuestra época degradada (conectada de algún modo al espectro de la escisión como estigma de la modernidad)? Aquí, mi respuesta es también no. Baste con decir que el texto de Ordine aporta en el apéndice un artículo de Abraham Flexner —que se remonta a 1939— en defensa de la importancia de las investigaciones desinteresadas desarrolladas en el Institute for Advanced Studies de Princeton.

Son ideas antiguas. Enumeremos en sentido cronológico inverso algunos discursos filosóficos sobre la universidad de los últimos tres siglos: Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, 1935; Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana*, 1933; Weber, *La ciencia como vocación*, 1919; Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, 1872; Kant, *El conflicto de las facultades*, 1798. Podrían citarse otros muchos, desde los textos de Schleiermacher, Humboldt y Hegel, hasta la época de la fundación de la universidad de Berlín o las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* de Schelling, la *Misión del intelectual* de Fichte y, obviamente, las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller. Todo un panteón; más aún, un Valhalla filosófico aunado por una convicción, la de que los saberes humanistas no han de abdicar frente a los imperativos de lo útil y de la profesionalización.

¿Quién se ha convertido en portador de dichos imperativos? ¿Quién los suscribió? Weber, en 1919, escribía con ironía y escándalo: «Del maestro que tiene enfrente, el joven americano tiene la siguiente opinión: me vende sus nociones y métodos a cambio del dinero de mi padre del mismo modo que la verdulera le vende coles a mi madre». Y proseguía citando a Tocqueville, *La democracia en América*, la natural pasión estadounidense por lo útil. Por supuesto. Pero que el mercado pida rentabilidad entra en el orden de las cosas. Lo que, en cambio, no entra en

el orden de las cosas es que, secundando al mercado, anticipándolo, sean los propios humanistas los que quieran desembarazarse de las *humanities*. No me extiendo en este punto[78] y me limito a una consideración.

Entre los más convencidos defensores de la auto-negación, de esta —por así decirlo— *Selbstniederung* de la universidad, y de la necesidad de transformar las facultades de humanidades de acuerdo a exigencias profesionales tanto más imperiosas cuanto más absurdas y fracasadas, no han sido, de hecho, los científicos, ni los políticos, sino muchos humanistas, tal vez decepcionados de sí mismos y deseosos de un *cupio dissolvi*, de un *après moi le déluge*, como si fueran presa de un síndrome autoinmune que, para proteger a la universidad, la destruye. Al contrario, lo que hemos visto hasta aquí es precisamente la reducción de la motivación económica y utilitarista dentro de la acción social. No es un resultado en absoluto obligado que a la economía le haya de suceder la militarización, y tal vez la llamada que nos alcanza en la noche no sea tan solo presagio de ansia, aburrimiento o catástrofes.

*No está cerrado el mundo de los espíritus*. Los dos *idola* que he intentado ilustrar son opuestos pero complementarios. El primero pretende que la modernidad sea una reducción de la humanidad a una masa de especialidades inconexas, y decreta, por tanto, la inactualidad de la cultura humanística. El segundo deplora la inutilidad de la cultura humanística. El hecho, por muy loable que sea, de que se reivindique la utilidad de lo inútil o la necesidad de un hombre de más dimensiones, no quita que el presupuesto del que se parte sea precisamente la inactualidad y la inutilidad de la propia condición y formación.

Ahora bien, este es precisamente el presupuesto que he intentado poner en discusión: es, de hecho, pura y llanamente falso que la modernidad haya determinado la obsolescencia y la inutilidad del humanismo. Como hemos visto, pocas épocas han sido tan vertiginosamente humanistas como la articulación

temporal conocida como «modernidad» y, después (sin solución de continuidad, a mi parecer), posmodernidad. Y pocas épocas han demostrado la utilidad de la cultura humanista como la nuestra: Steve Jobs, por evocar al icono cuasi religioso de una época que se cree secularizada, estudió caligrafía, como un mandarín chino. Ya lo habían hecho Durero y Leonardo, aunque no estoy seguro de que Jobs lo supiera.

Decir que la cultura salvará al mundo no es distinto que afirmar que la belleza salvará al mundo: es mera retórica que sucumbe a los contraejemplos más elementales. Haber estudiado el romanticismo alemán no parece haber mejorado la índole del doctor Goebbels, y el doctor Fausto tiene excelentes motivos para quejarse de la vanidad de sus estudios. Y recordar, con Richard Rorty, que los profesores son mejores que los torturadores parece algo minimalista, y no es necesariamente cierto. Sin embargo, queda la evidencia: hay mucha más cultura que en el pasado, y esta cultura puede pasar (y, de hecho, muy a menudo pasa) a través del mismo aparato *[apparato]* que originó la movilización total. De hecho, nuestra dependencia estructural es también apertura cultural, y con total seguridad hoy, más aún que en la época de los medios de masas, la cultura es accesible a un número infinitamente grande de personas. Por tanto, puede incidir en la realidad social con una fuerza inimaginable mientras que (hace pocas décadas) el analfabetismo era la condición normal de gran parte de la humanidad.

No es posible prever lo que es capaz de hacer una humanidad mayoritariamente alfabetizada. Los conservadores, creo, sostendrían que, una vez liberada de las dulces cadenas de la ignorancia y la subordinación, daría lo peor de sí. Personalmente, no lo creo, no tanto por una desmedida confianza en la humanidad (y antes que nada en mí mismo), sino más bien por la constatación, empíricamente facilísima, de los desastres que, a lo largo de la historia, ha sabido producir una humanidad en su mayoría analfabeta. En definitiva, si durante la noche del sábado un

profesor se encuentra respondiendo a un correo, eso quiere decir que no está ocupado en una hoguera de brujas. No es mucho, pero ya es algo.

**Absoluto.** En la época histórica y técnica actual, es internet, que ha de entenderse como un vínculo que no está relacionado con nada, salvo la electricidad. El potenciamiento que ofrece internet es de tres tipos: técnico (automatización, dinamización, hiperresponsabilización); topológico (desmaterialización, deslocalización, centralización); ontológico (realización, esto es, la caída de la distinción entre social y mediático). El absoluto, a través del proceso de la → emersión, revela la estructura profunda de la sociedad.

Efectivamente, la existencia de un nivel profundo de la sociedad que se revela por emersión, sustrayéndose al control pleno de la construcción social, es una tesis fundamental de muchas instituciones filosóficas: desde la mano invisible del mercado de Adam Smith hasta la relación estructura/superestructura en Marx, o la microfísica del poder de Foucault. Asimismo, cuando Derrida escribe que «la justicia es lo indeconstruible», formula una sentencia que puede ser leída del siguiente modo: la justicia no se construye (a diferencia del derecho), sino que emerge; sin embargo, lo mismo vale para otros muchos hechos sociales. La justicia no es una excepción cuasi mítica (como parece en ocasiones en Derrida), sino más bien un caso paradigmático del predominio de la emersión sobre la construcción.

La red confiere una visibilidad particular a estas intuiciones, unifica y visibiliza el funcionamiento de la realidad social y muestra de manera plástica, a través de las ARMI, la estructura que conecta a los actores sociales, revelándonos una constante antropológica: la permanente conexión de los seres humanos a la red de registros movilizadores constitutiva de la sociedad. Internet nace como red de investigadores, fuera de cualquier proyecto político, económico o social, pero evoluciona como red social y posteriormente tiende a absorber y unificar de manera progresiva la red de registros públicos que compone la realidad social. Antes de internet, esta red existía bajo una multiplicidad

de formas heterogéneas, fragmentarias y accidentadas. El aspecto crucial de este proceso es que tiene lugar delante de nuestros ojos y, por tanto, no hay que recurrir a conjeturas, necesarias para (supongamos) el nacimiento de la sociedad industrial y, por tanto, más aún para los orígenes de la escritura o, peor incluso, de la conciencia.

**Aparato** *[apparato]*. Es la estructura que determina la movilización, a través del terminal ofrecido por las → ARMI. Su base física es el → registro, es decir, la capacidad de hacer el seguimiento de una transformación física; su articulación social es la → documentalidad, es decir, la producción de documentos que registran unas acciones y determinan otras; su potenciamiento tecnológico es internet, el cual incrementa con una fuerza antes inimaginable las posibilidades de registro y documentación. En la versión contemporánea, el aparato no duerme nunca, continúa su acción de movilización incluso cuando no nos percatamos de ello. Estar necesariamente conectados al aparato es la condición que nos define como «animales sociales» («animales racionales en tanto que sociales»).

ARMI (Aparato *[apparecchi]* de Registro y Movilización de la Intencionalidad). Terminales físicos de la movilización. En la actualidad predominan las herramientas de conexión a internet (*smartphones*, *tablets*, etc.). Antes eran distintos tipos de herramientas: dinero, títulos, documentos de identidad, ordenanzas, divisas de grado o función. En este sentido, las ARMI están emparentadas con lo que Foucault y, más tarde, Agamben definieron como «dispositivo», es decir, son la causa tecnológica de la movilización. Sin embargo, con respecto a las anteriores nociones de «dispositivo», puntualizaría que, en primer lugar, el dispositivo (al contrario de lo que asevera Foucault) no construye lo real, sino que emerge de ello. Y, al contrario de Agamben, no hay que considerar el dispositivo como un modo de alienación, sino como una forma de realización.

**Disposición.** Tendencia (lo que Aristóteles analiza como *he-*

*xis*, «hábito», «comportamiento») que determina la acogida y ejecución de la → movilización. Mientras que en el caso de la emersión podemos reconocer un mecanismo unitario, la disposición tiene varios componentes, algunos de los cuales se han desarrollado históricamente: la intencionalidad colectiva, es decir, la tendencia a compartir el propio mundo social, y, por tanto, también sus normas; el capital, es decir, la motivación económica de la acción; el dispositivo, es decir, la motivación tecnológica, el hecho de que haya → ARMI capaces de transmitir peticiones o de generar y planificar acciones; la dependencia, es decir, la motivación antropológica, el hecho de que la naturaleza humana sea dependiente o esté necesitada de manera estructural y, por tanto, propensa a defenderse por medio de una segunda naturaleza (técnica, sociedad, lenguaje).

La disposición, por lo tanto, tiene dos vertientes: una es la subjetiva, estar predispuesto a algo, en el sentido aristotélico de la *hexis*. La otra vertiente es objetiva, y atañe a la movilización: el estado de estar a disposición, a la manera de un «existencial» heideggeriano.

**Documentalidad.** Articulación social del registro, que se manifiesta de manera particularmente evidente en la producción de documentos. Tiene tres funciones.

1. *La objetivación de la acción, esto es, la construcción de objetos sociales* por medio de la regla Objeto = Acto Registrado (el objeto social es el resultado de un acto social que tiene lugar entre por lo menos dos personas, o entre una persona y una máquina en la que se haya delegado, y con la característica de ser registrado en un soporte cualquiera, incluida la mente de los actores sociales).
2. *La organización de la acción por medio de la planificación*, que permite a otros actores sociales compartir los objetivos y los comportamientos, lo cual revela cómo

la intencionalidad colectiva que las ontologías sociales constructivistas sitúan en el centro de la realidad social no es un primitivo social, sino más bien una función derivada de la documentalidad en tanto que estructura de planificación.

3. *La articulación de la acción por medio de un sistema de actos documentales* que representan la versión concreta de la microfísica del poder. Por «actos documentales» se entienden los distintos tipos de cosas que se pueden hacer con un documento y los diferentes modos por los que un documento se puede transformar en otro tipo de documento; las maneras en las que, llevando a cabo actos que implican documentos, podemos no alcanzar los objetivos fijados previamente (y la posible aparición de resultados imprevistos); los sistemas institucionales a los que pertenecen los documentos en áreas como el matrimonio, la ley, el gobierno, el comercio, la credencialización, la identificación; los distintos roles y posiciones que ocupan en estos sistemas aquellos que están implicados en la ejecución de los actos; la proveniencia de los documentos, es decir, los procesos por los cuales se crean a partir de actos documentales de tipos especiales y los modos de autentificación y protección de los documentos por medio de aparatos *[apparati]* de seguridad.

**Emersión.** Con este término indico la línea continua que lleva del mundo natural al mundo social: interacciones en un entorno físico se desarrollan de manera progresiva hasta transformarse en interacciones sociales y producciones de significado. El → absoluto se revela, no lo construyen los sujetos. No se explica a través de una ideología, sino de la emersión de algo inconsciente. No somos constructores, ni siquiera en el nivel de la motivación y del significado. Una de las tesis de fondo de las que parto en este libro es que la realidad social no está, con la

excepción de una porción mínima, construida. Sus estructuras fundamentales, las manifestadas por el → aparato, son el resultado de una emersión.

De acuerdo con la hipótesis de la emersión, la realidad social no es algo que los actores sociales decidan forjar, sino más bien algo que evoluciona según una dinámica autónoma y termina por forjar a los actores sociales. La realidad social no es algo que creen o modifiquen los actores sociales alrededor de una mesa: cuando los actores sociales se sientan alrededor de una mesa, la sociedad ya está realizando desde hace tiempo su trabajo. Y, entre todos los objetos sociales fundamentales —del mito al lenguaje, de las relaciones de poder al dinero—, sería difícil, o, lo que es más probable, inútil, encontrar un momento constitutivo. Se trata de fenómenos que se dan en escalas temporales muy amplias y en procesos demasiado largos como para que seamos capaces de captar su desarrollo, aproximadamente por los mismos motivos de escala por los que no somos capaces de captar la esfericidad de la Tierra en la experiencia cotidiana.

Este estado de cosas está cargado de consecuencias, ya que pone en tela de juicio muchas tesis, implícitas o explícitas, de las ontologías sociales clásicas y contemporáneas. Que la sociedad emerja exactamente del mismo modo que lo hizo internet demuestra que no deriva ni de un contrato, como pretende la línea Rousseau-Searle, que sitúa en el centro de la realidad social a la intencionalidad colectiva, ni de un complot, esta vez poniendo en duda la línea Rousseau-Marx, que concibe la realidad social como un artificio cuya finalidad es la alienación de la humanidad, perfecta en el estado de naturaleza. Por otra parte, la hipótesis de la emersión pone en duda las perspectivas que conciben la realidad social como un procedimiento planificado de superación del conflicto (línea Hobbes- Searle) o de enmascaramiento del conflicto (línea Hobbes-Marx).

**Llamada.** Apremio con valor normativo intrínseco transmitida por el aparato *[apparato]*. La llamada tiene el valor de un lla-

mamiento en el sentido disciplinario del término (como el de las expresiones «llamamiento disciplinario», «llamamiento al orden» y otras similares). La llamada es individual y responsabilizadora. Esto se manifiesta de manera particular en la era de internet. Al contrario de lo que sucede con los medios antiguos, se dirige a mí de manera singular, y la mayoría de las veces exige una acción, que en su modalidad mínima puede ser una respuesta, esto es, no se limita a la transmisión de una información.

**Movilización.** Comportamiento que sucede a la → llamada. Los movilizados no son, digamos, auto-móviles. Los moviliza la responsabilidad (movilización moral), el trabajo (movilización utilitaria), el reconocimiento (movilización antropológica: esta transformación también se puede transformar en crítica, pero de este modo la crítica confirma y exalta lo criticado). En el punto de vista que defiendo en este libro, que la movilización provenga del exterior no se considera un simple signo de alienación, como si los movilizados (esto es, todos nosotros) estuvieran simplemente desposeídos de sus motivaciones. Sostengo, por el contrario, que la motivación —es decir, aquello en lo que consiste, de la antropología filosófica de Aristóteles en adelante, el sentido más adecuado para definir la naturaleza humana (contrapuesta de manera discutible a la naturaleza animal), el hecho de poseer movimientos y fines propios— está vinculada de manera inseparable a la movilización. Usando una fórmula, sin movilización no hay motivación, o, si se prefiere, sin alienación no hay naturaleza humana.

**Registro.** Lo trascendental (es decir, la condición de posibilidad) de la → emersión, en la medida en que, por medio de su función fundamental, la de llevar el control de una impresión, consiente la creación de estructuras articuladas. En primer lugar, consiente la interacción de los vivos en un entorno; en segundo lugar, el desarrollo de estructuras sociales complejas; en tercer lugar, en el interior de dichas estructuras sociales, el naci-

miento de los significados y de la esfera de la mente. Este proceso consiste en una emersión, que he descrito en el tercer capítulo de este libro como un conjunto de *interacciones* físicas y de *affordances* (propiedades de los objetos) en un *entorno*, cuyo resultado es la creación de un *sentido*, es decir, del mundo de los significados, mentales o sociales.

**Revelación.** Aquello que se presenta a nivel ontológico (es decir, del ser) como emersión, se presenta a nivel epistemológico (es decir, del conocer) como revelación. Por mucho que el nombre pueda parecer místico, el carácter propio de la revelación reside, por el contrario, en que nos muestra estructuras de la realidad social y de la responsabilidad moral visibles para todos, pero que, precisamente por ser evidentes, se nos escapan. Con el término «revelación» indico, por tanto, el hecho de que en la emersión concedida por la naturaleza, la técnica y la sociedad, se manifiestan nuestras estructuras antropológicas fundamentales. La tecnología militar muestra del mejor modo posible la agresividad humana, la de la comunicación es una ilustración de la idea de que los humanos son seres sociales, la del registro es la revelación de la imprescindibilidad de los archivos y los documentos para la existencia de la realidad social.

# AGRADECIMIENTOS

Como en otras muchas ocasiones, pero sin la rutina, es más, con un reconocimiento aumentado por la paciencia o resignación que han demostrado conmigo, me gustaría dar las gracias a Tiziana Andina, Luca Angelone, Carola Barbero, Francesca Borrelli, Elisabetta Brizio, Leonardo Caffo, Elena Casetta, Emanuele Coccia, Angela Condello, Gianluca Cuozzo, Davide Dal Sasso, Sarah De Sanctis, Jacopo Domenicucci, Enrico Donaggio, Anna Donise, Vincenzo Santarcangelo, Raffaella Scarpa, Enrico Terrone, Giuliano Torrengo, Vera Tripodi, por haberse prestado a leer y discutir este texto con gran generosidad de tiempo e ideas.

A lo largo del tiempo, he recibidos importantes sugerencias tanto para las ideas originales como durante el desarrollo de este trabajo por parte de Stefania Achella, Emmanuel Alloa, Barbara Carnevali, Roberto Casati, Patrizia D'Alessio, Juan Carlos De Matin, Valentina Desalvo, Sara Guindani Riquier, Frédéric Nef, Dario Olivero, Gloria Origgi y Gino Roncaglia.

Por último —*lasts but not leasts*— doy las gracias al Käte Hamburger Kolleg «Recht als Kultur» de Bonn y a su director Werner Gephart, así como al Collège d'Études Mondiales y a su director Michel Wievorka, en los cuales pude desarrollar y discutir las ideas contenidas en este libro, y a Barry Smith, director de *The Monist*, quien albergó (y emendó con generosidad) una versión embrionaria de este.

[1] E. Jünger, «La movilización total» (1930), en *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets, 2003.

[2] En la obra se lleva a cabo una distinción lingüística entre los términos *apparato* y *apparecchio,* que en castellano se corresponden con «aparato». *(N. del T.)*

[3] La elección de este acrónimo es intencionado por parte del autor, ya que «armi», en italiano, significa «armas». *(N. del T.)*

[4] Un caso emblemático: el «doble *check*» de Whatsapp que revela si el destinatario ha recibido el mensaje.

[5] Y el estudio de la movilización total que propongo en las páginas que siguen representa un desarrollo en el terreno práctico de las tesis del nuevo realismo que he delineado teóricamente en otro lugar, Cfr. en particular *Documentalità. Perchè e necesario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009; *Manifesto del nuovo realismo*, *íbid.*, 2012 [trad. cast.: *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013]. Este libro desarrolla tesis expuestas por primera vez en mi artículo «Total Mobilization», en M. Ferraris, y L. Caffo (eds.), *Documentality*, *The Monist*, 97, 2, 2014, pp. 201-222.

[6] Michel Wieviorka, desde una perspectiva más ligada a la sociología del trabajo, habló con justicia de «imperativo digital» (Cfr. *L'impératif numérique*, París, CNRS Éditions, 2013). Cfr. también C. Formenti, *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Milán, Egea, 2011 y E. Pasquinelli, *Irresistibili schermi*, Milán, Mondadori, 2012.

[7] Me refiero, en particular, a E. Jünger, *El trabajador* (1932), Barcelona, Tusquets, 1990; G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, París, Aubier-Montaigne, 1958 [trad. cast.: *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo, 2008]; A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (1965) [trad. cast.: *El gesto y la palabra*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1971]; J. Derrida, *De la grammatologie* (1967) [trad. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2008].

[8] J.R. Searle, *The Construction of Social Reality* (1995) [trad. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997].

[9] Para un análisis paralelo, Cfr. J. Crary, 24/7. *Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Londres, Verso Books, 2013 [trad. cast.: 24/7. *El capitalismo tardío al asalto del sueño*, Barcelona, Ariel, 2015].

[10] C. Emmenegger, F. Gallino, D. Gorgone, «Investire se stessi. Capitalismo e servitù volontaria», en Donaggio, E. (ed.) *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, Milán-Údine, Mimesis, 2014.

[11] Evidentemente, podemos preguntarnos: ¿por qué motivo deberíamos considerar «trabajo» publicar fotos de las vacaciones en una red social? ¿No se trata de una extensión completamente improcedente, un poco como cuando Freud habla de «trabajo onírico»? Y, suponiendo que no se logre responder a este interrogante, ¿por qué debería sorprendernos que no esté retribuido aquello que no puede ser considerado en ningún caso trabajo? La pretensión de que nos paguen por reordenar nuestros cajones sonaría bastante excéntrica, ¿por qué deberían pagarnos por actividades que, después de todo, no son tan distintas? Aquí mis repuestas son dos. Primero, nadie (por lo menos en edad adulta) nos pide que reordenemos nuestros cajones, mientras que la presión social para publicar en las redes sociales es muy fuerte y, en ciertos casos (por ejemplo, en el de los circuitos profesionales), puede ser una obligación. En segundo lugar, nadie produce riqueza cuando reordena sus propios cajones, mientras que publicar en las redes sociales enriquece a sus administradores tanto en términos de ingresos publicitarios como de adquisición de información.

[12] S. Bauman (2000), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004.

[13] En el papel central del reconocimiento, más allá incluso de la utilidad económica, ha insistido (siguiendo la estela de Hegel) Axel Hönneth. Cfr. A. Hönneth, (1992), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997. Sobre el nexo específico trabajo-reconocimiento en el mundo contemporáneo, Cfr. M. Bigi, O. Cousin, D. Méda, L. Sibaud, M. Wieviorka, *Travailler au XXIe siècle. Des salariés en quête de reconnaisance*, París, Laffont, 2015.

[14] He analizado esta forma de violencia específica en «Documental Violence», en P. Bojanić y G. Sibertin-Blanc (eds.), *De la terreur à l'extrême violence*, Toulouse, Editions EuroPhilosophie, 2014, pp. 285-307.

[15] C.B. Frey y M.A. Osborne («The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?», en *Oxford Martin Programme on the Impacts of Future Technology*, «working paper», septiembre de 2013) mostraron que en los próximos años el 47 % de los empleos en Estados Unidos serán sustituidos por los ordenadores; M. Paiarinen y P. Rouvinen («Computerisation Threatens One Third of Finnish Employment», ETLA Brief, 22, 2014) afirmaron que dicha cuota es menor en el caso de Finlandia, aunque es siem-

pre significativa: el 30 %.

16 Cfr. C. Schmitt (1963), *Teoría del partisano*, Madrid, Trotta, 2013.

17 J. Baudrillard (1995), *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2009.

18 Como ya advirtieron M. Mcluhan y Q. Fiore (1968), *War and Peace in the Global Village* [trad. cast.: *Guerra y paz en la aldea global*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985].

19 *Perì hermeneias*, 16a.

20 Evidentemente, se trata de distinguir entre distintos tipos de registro, siguiendo parámetros de duración, extensión, difusión (resulta indudable que un SMS es un registro distinto a la *Enciclopedia Británica* y a la piedra de Rosetta). Pero este aspecto excede los propósitos del libro, que son antropológicos y no ontológicos.

21 De hecho, generalmente, aquel que no recuerda haber cometido el crimen tiene una pena menor. Considérese el siguiente caso (referido por el *Corriere della Sera*, en su edición del 23 de noviembre de 2009): en Gales, un sonámbulo estranguló a su mujer, que dormía en la caravana de al lado, y explicó después a la policía que creía que se trataba de un ladrón. Los jueces lo absolvieron basándose en que el señor Brian Thomas —este era el nombre del uxoricida sonámbulo— no era consciente en el momento del homicidio y no recordaba nada de lo que había ocurrido.

22 Cfr. en particular M. Foucault, *Microfísica del poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

23 Para una crítica de la identificación entre saber y poder me permito remitir a mi *Manifesto del nuovo realismo*, *op. cit.*, pp. 87-112.

24 Esta tesis la he desarrollado extensamente en *Anima e iPad*, Parma, Guanda, 2011.

25 Cfr. el análisis y los comentarios de J. Derrida (1962), *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

26 *Documentalità*, *op. cit.*, pp. 277 ss.

27 S.A. Shapiro, «Massively Shared Agency», en Vargas, M. y Yaffe, G. (eds.), *Rational and Social Agency: Essays on the Philosophy of Michael Bratman*, Nueva York, Oxford University Press, 2014. Cfr. también B. Smith, «Diagrams, Documents, and the Meshing of Plans», en Benedek, A. y Nyíri, K. (eds.), *How To Do Things With Pictures: Skill, Practice, Performance*, Frankfurt del Meno, Peter Lang, 2013, pp. 165-179.

28 J. Le Goff, «Documento/Monumento», en *Enciclopedia Einaudi*, V, Turín, Einaudi, 1978, pp. 38-48.

29 B. Smith, «Document Acts», en Konzelmann-Ziv, A. y Schmid, H.B., (eds.), *Institutions, Emotions and Group Agents. Contributions to Social Ontology*, Dordrecht, Springer, 2014.

30 L. Gitelman (*Paper Knowledge: Toward a Media History of Documents*, Durham, Duke University Press, 2014) ha propuesto una historia del documento como medio, reconocido por fin como tal (y, desearíamos sugerir, como metamedio). El análisis de B. Kafka (*The Demon of Writing: Powers and Failures of Paperwork*, Cambridge, The MIT Press, 2014) sobre la burocracia y sus poderes vistos desde una perspectiva mediológica vienen a integrar los estudios clásicos de Weber y Schmitt. Siempre en el ámbito de las relaciones entre burocracia, internet y poder, vale la pena observar cómo a menudo las transformaciones del poder son interpretadas como relativamente independientes de internet. Con una visión muy ideológica, Moisés Naím, en *El fin del poder* (Barcelona, Debate, 2013), atribuye las transformaciones en curso al triunfo del liberalismo, cuando en buena parte dependen de internet, de acuerdo con M. Bunz, *Die stille Revolution, Wie Algorithmen Wissen, Arbeit, Öffentlichkeit und Politik verändern, ohne dabei viel Lärm zu machen*, Berlín, Suhrkamp, 2012, y con J. Lanier, *Who Owns the Future?*, Nueva York, Simon & Schuster, 2013.

31 He desarrollado el nexo entre internet y globalización en mi *Sans Papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvecchi, 2007.

32 De este modo, las relaciones digitales de las que habló Antonio Casilli (*Les liasons numériques*, París, Seuil, 2011) son indudablemente *liasons dangereuses*, relaciones peligrosas; después de todo, la novela de Laclos era un *protochat*, en el que la correspondencia de Valmont y madame de Merteuil estaba dirigida a causar la desgracia de otras víctimas, sacrificadas a la vanidad cruel de los dos correspondientes principales. Se dice que internet alimenta el narcisismo, algo más que probable, pero se trata de un arma de doble filo, ya que puede ser fuente de importantísimas desilusiones. El espacio de internet, más que una zona de gratificación y reconocimiento —el despliegue armonioso de la inteligencia colectiva y del amor universal en el cual (con un optimismo incurable) se soñaba cuando Internet daba sus primeros pasos—, es sobre todo un campo de batalla, una esfera polémica y política.

33 Para un desarrollo de este argumento me permito remitir a mis libros *Realismo positivo*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2013, y «Transcendental Realism», *The Monist*, 98, 2, abril 2015.

34 Para una presentación completa de este argumento, me permito remitir a mi *Il mondo esterno*, Milán,

Bompiani, 2001, pp. 90-91.

35 Acerca de la noción de *affordance,* cfr. J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

36 Cfr. H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, «Logos», XII, 1923, pp. 235-280.

37 D. Dennett, en *Kinds of Minds. Towards an Understandig of Consciousness*, Basic Books, Nueva York 1997, pág. 138 [trad. cast.: *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*, Madrid, Debate, 2000], por ejemplo, subraya que para una persona anciana las *affordances* ofrecidas por el entorno que le es familiar son un excelente remedio para la reducción de las prestaciones cerebrales. Las reflexiones llevadas a cabo sobre la «mente extendida» (Cfr. A. Clark y D.J. Chalmers, «The extended mind», *Analysis*, 58, 1998, pp. 7-19 y A. Clark, *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognitive extension*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2008) van en la misma dirección. Sin embargo, al contrario que la tesis de la mente extendida, yo no sostengo que nos encontramos ante una extensión real de la mente, sino simplemente ante una externalización de sus funciones.

38 G. Harman, *The Quadruple Object*, Arlesford, Zero Books, 2010 [trad. cast.: *El objeto cuádruple, una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 2016].

39 Cfr. B. Smith, «Toward a Realistic Science of Enviroments», *Ecological Psychology*, 21, 2, 2009, pp. 121-130.

40 B. Hölldobler y E.O. Wilson (2008), *El superorganismo: Belleza y elegancia de las asombrosas sociedades de insectos*, Madrid, Katz, 2014.

41 Cfr. D.C. Dennett, «Darwin's "strange inversion of reasoning"», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106, 1, 99, pp. 10061-10065.

42 P. Lévy, *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberespace*, París, La Découverte, 1994.

43 Cfr. H. Putnam (1975), *Mente, lenguaje y realidad*, México, UNAM, 2012.

44 C. Fuchs, *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*, Nueva York, Routledge, 2008; *Íd.*, *Digital Labour and Karl Marx*, *Íbid.*, 2014; T. Scholz (ed.), *Digital Labour: The Internet as Playground and Factory*, *Íbid.*, 2012; A. Taylor, *The People's Platform. Taking Back Powerand Culture in the Digital Age*, Nueva York, Metro- politan Books, 2014.

45 El teórico de la intencionalidad colectiva más conocido es el filósofo estadounidense J.R. Searle (1995), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997; *Íd.* (2010), *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milán, Raffaello Cortina, 2010. Antes que por Searle (o en conformidad con él), la noción de «intencionalidad colectiva» o «compartida» fue utilizada por otros filósofos y psicólogos a partir de finales de los años ochenta del siglo pasado: M.E. Bratman, «Shared cooperative activity», *The Philosophical Review*, 101, 1992, pp. 327-341; M. Gilbert, *On Social Facts*, Nueva York, Routledge, 1989; *Íd.*, «Group Membership and Political Obligation», *The Monist*, 76, 1, Enero 1993, pp. 119-131; P. Petit, *The Commond Mind: An Essay on Psycology, Society and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996; R. Tuomela, *The Importance of Us*, Stanford, Stanford University Press, 1995; *Íd.*, *The Philosopy of Social Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; A. Thomasson, *Fiction and Mataphysics*, *íbid.*, 1998.

46 He desarrollado la crítica de la intencionalidad colectiva en varios lugares. Cfr. en concreto *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milán, Bompiani, 2005, pp. 279-320 [trad. cast.: *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona, Marbot, 2008] y *Anima e iPad*, *op. cit.*, pp. 85-115.

47 J.R. Searle, *Creare il mondo sociale*, *op. cit.*, p. 201.

48 M. Gilbert, «Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon», *Midwest Studies in Philosophy*, 15, 1990, pp. 1-14.

49 Para la crítica de Searle remito de nuevo a *Anima e iPad*, *op. cit.*, pp. 85-115.

50 Cfr. T. Piketty (2013), *El capital en el siglo* XXI, Madrid, FCE, 2014. Subrayando la importancia de la acumulación hereditaria en la génesis del capital, Piketty capta una parte de la verdad, esto es, el hecho de que la documentalidad, la acumulación de registros, es el elemento constitutivo de la capitalización.

51 H. De Soto (2000), *Il mistero del capitale*, Milán, Garzanti, 2001, p. 49, las cursivas son mías [trad. cast.: *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*, Barcelona, Península, 2001].

52 C. Vismann, *Akten. Medientechnik und Recht*, Frankfurt del Meno, Fisher, 2000.

53 O. Spengler (1918), *Il tramonto dell'Occidente*, Milán, Longanesi, 1957, p. 1395 [trad. cast.: *La decandencia de Occidente* (2 vols.), Madrid, Espasa, 2011-2013].

54 C. Dejours (1998), *L'ingranaggio siamo noi*, Milán, Il Saggiatore, 2000.

55 Para una crítica de la *nuda vita*, de la vida referida al puro estado de naturaleza, me remito de nuevo a

*Sans papier*, *op. cit.*, pp. 47-113.

56 El tema aristotélico de la naturaleza humana como «segunda naturaleza» fue reintroducida al final del siglo pasado por J. McDowell (1994), *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003.

57 M. Foucault, *Dits et écrits II,* 1976-1978, París, Gallimard, 2001, p. 299.

58 G. Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Anagrama, 2015.

59 M. Heidegger (1949), «L'impianto», en *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milán, Adelphi, 2002.

60 Como he expuesto en otro lugar. Cfr. *Spettri di Nietzsche*, Parma, Guanda, 2014, pp. 68-70.

61 F. Kittler (1986), *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

62 N. Carr (2011), *Internet rende stupidi*, Milán, Raffaello Cortina, 2012.

63 F. Nietzsche (1886), *Al di lè del bene e del male*, Milán, Adelphi, 1968, §62: «Hay entre los hombres, como en cualquier otra especie animal, un remanente de tarados, de enfermos, de degenerados, de seres defectuosos, de sufridores necesarios; también entre los humanos, los casos logrados representan siempre la excepción, e incluso teniendo en cuenta que el hombre es el "animal aún no determinado de manera estable", constituyen una rara excepción» [trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2012].

64 «Cuando sigo la regla (el concepto) no elijo. Sigo la regla, ciegamente»: L. Wittgenstein (1953), *Ricerche filosofiche*, Turín, Einaudi, 1967, § 219 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008].

65 F. Récanati, *Mental files*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

66 Sobre cómo estructurar la independencia de los objetos sociales con respecto a la mente y sobre el hecho de que en el mundo social se dé un descubrimiento genuino, Cfr. A. Thomasson, «Foundations for a Social Ontology», *Protosociology*, vol. 18-19, *Understanding The Social II - Philosophy of Sociality*, 2003, pp. 269-290.

67 Para un desarrollo del concepto en el sentido especificado en este libro, Cfr. mi *Ricostruire la decostruzione*, Milán, Bompiani, 2010.

68 Aquí seguimos la traducción del término original *geworfenheit* hecha por José Gaos en M. Heidegger (1927), *Ser y tiempo*, México, FCE, 1993, §29, p. 152. *(N. del T.)*.

69 El emergentismo que propongo permite salir de la alternativa clásica entre la mente como un espejo (representacionismo) y la mente como una lámpara (expresivismo) expuesta por R. Brandom en *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

70 R. Brandom (1994), *Hacerlo explícito: razonamiento, representación y compromiso discursivo*, Barcelona, Herder, 2008, cap. 1.

71 Cfr. *Documentalità*, *op. cit.*, pp. 210-220.

72 Es la idea, por desgracia expresada de manera lamentablemente retorcida, de la reflexión del «segundo» Schelling (Cfr. Schelling, F.W.J. [1858, ed. Póstuma], *Filosofia della rivelazione*, Milán, Bompiani, 2002).

73 R. Casati, *Elogio del papel,* Barcelona, Ariel, 2015.

74 Consideración, completamente asumible, a partir de la cual arranca Lyotard (1979) en *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2014.

75 J. Derrida, *La Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2010.

76 «Si las verdades científicas fueran definitivas, la ciencia como tal habría dejado de existir, como investigación, como nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo que ya ha sido descubierto. […] También en la ciencia, buscar la realidad fuera de los hombres resulta no ser nada más que una paradoja. Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, también los científicos, ¿qué sería la objetividad? Un caos, esto es, nada, el vacío, si se puede decir así, porque realmente, si imaginamos que no existe el hombre, no se puede imaginar la lengua y el pensamiento» (*Quaderni*, 11, 1456). Aún es más, frente a una afirmación típicamente realista de Russell que decía que no era posible pensar la existencia de Londres y Edimburgo sin la existencia del hombre, pero que, por el contrario, es posible pensar la existencia de dos puntos, uno en el norte y otro en el sur, en los que hoy existen dos ciudades, Gramsci observa: «Se puede objetar que, sin pensar en la existencia del hombre, no se puede pensar que se "piensa", no se puede pensar en general en ningún hecho o relación, que existe solo en la medida que existe el hombre. ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste sin el hombre? Son relaciones reales y, sin embargo, no existirían sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, es decir, históricas, ya que fuera de la historia real cualquier punto de la tierra es este y oeste a la vez» (*Quaderni*, 11,1419). Agradezco a Stefania Achella por dirigir mi atención hacia este pasaje.

77 B. Latour (1991), *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

78 Que ya abordé ampliamente en *Una ikea di università*, Milán, Raffaello Cortina, 2001; nueva edición aumentada, *íd.* 2009.

El punto de partida del autor es un hecho de lo más común: en pleno fin de semana y a altas horas de la noche recibimos un e-mail del trabajo, lo leemos y lo respondemos. ¿Qué nos lleva a responderlo como si fuera una verdadera llamada a las armas? ¿Cómo es posible que, tantas décadas después y en tiempos de paz, se haya cumplido el ideal de la «movilización total» expresado por Ernst Jünger en los años treinta?

No cabe duda de que la relación establecida entre tecnología y ser humano es desigual. Sin embargo, Ferraris se aleja de la visión para la cual detrás de la emergencia tecnológica hay una estrategia de dominación y aborda esta cuestión desde el punto de vista del Nuevo Realismo. Propone una antropología del *homo cellularis*, que acepta inicialmente la concepción del ser humano en tanto que ser técnico -y por lo tanto, constitutivamente dependiente y alienado- para luego deconstruirla, abriendo así la posibilidad a un panorama realista de emancipación que no descuide el programa de la Ilustración y el Humanismo.

Tal vez por primera vez en la historia del mundo, el absoluto está en nuestras manos. Pero tener el mundo en las manos es también, de manera automática, estar en manos del mundo.

AUTOR

**Maurizio Ferraris** (Turín, 1959) es profesor de Filosofía teorética en la Universidad de Turín. Ha sido miembro del consejo directivo de la revista Alfabeta (1979-1987), escribe para diarios como *Il Manifesto* o *La Repubblic*a y es editor jefe de la *Rivista di estetica*. En la actualidad, presenta el programa de Rai 5 Lo Stato dell'Arte. Además, es director del ateneo turinés CTAO (Centro interuniversitario de Ontología Teórica y Aplicada) y del LABONT (Laboratorio de Ontología). Desde 2015 es director de estudios asociado de la Fondation Maison des Sciences de l ´homme de París. Ha publicado numerosos libros, la mayor parte de ellos traducidos al castellano.

# ÍNDICE